النص والحقيقة I

علي حرب

نقدُ النصّ



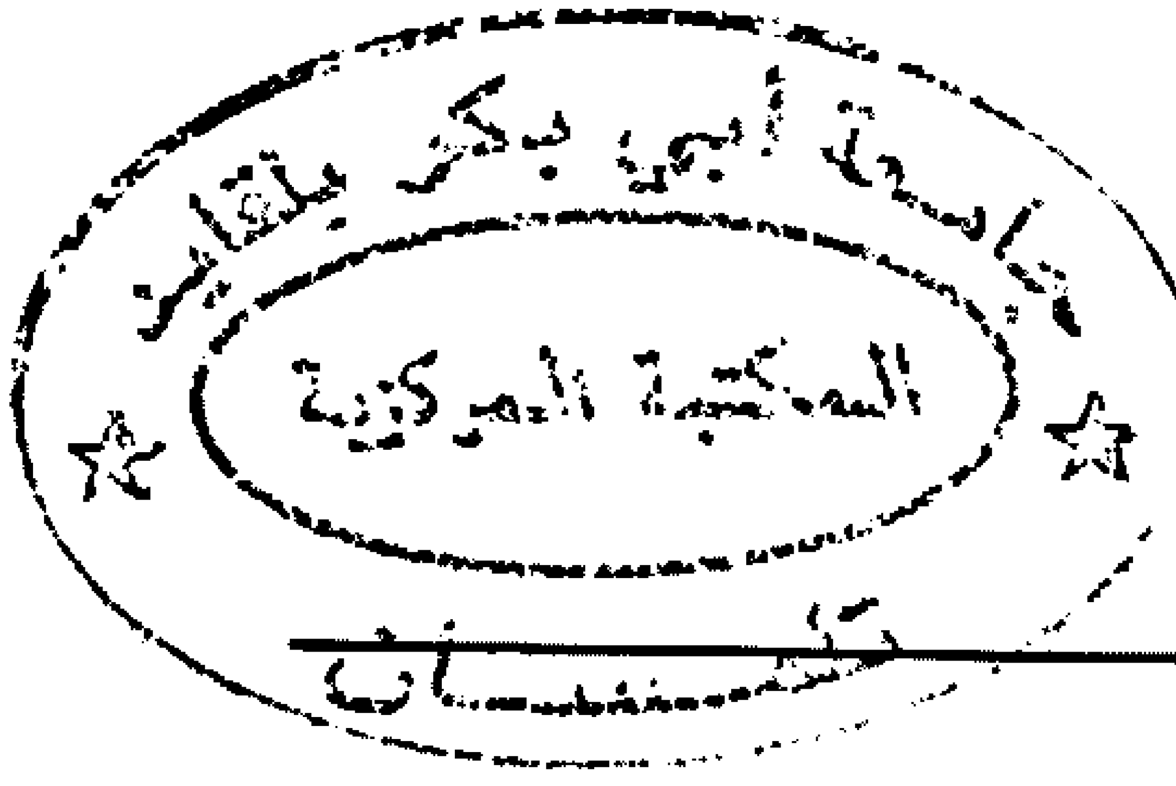


المركز الثقافي العربي

نقد النص

الكتاب
نقد النص
المؤلف
علي حرب
الطبعة
الرابعة، 2005
عدد الصفحات: 288
القياس: 17 × 24

الناشر
المركز الثقافي العربي
الدار البيضاء ـ المغرب
ص.ب: 4006 (سيدنا)
42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 303339 ـ 307651
فاكس: 305726 ـ 2 212+
Email: markaz@inter.net.ma
بيروت ـ لبنان
ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء
شارع جاندارك ـ بناية المقدسي
هاتف: 750507 ـ 352826
فاكس: 343701 ـ 1 961+



النص والحقيقة I

علي حرب

نقدُ النصّ



المركز الثقافي العربي

إلى فاتنة،

بجُهدكِ أكتبُ وفي مدارِك أقع

إلى ماهر وعامر،

لكما أكونُ، وإليكُما أتطلَّع

عليّ

المحتويات

تصدير
الطبعة الثانية

مع نفاد الطبعة الأولى من هذا الكتاب، وبعد رغبة الناشر العزيز بإعادة طبعه وتصديره، فإن كلمتي هي أن العمل الفكري، بما هو خطاب ونص، يشكل أثراً مستقلاً يشهد على حقيقته ويعلن عن نفسه بنفسه، وذلك بقدر ما يغدو واقعة فكرية تتصل بمجرى الوقائع وتطور الأفكار.

ولهذا لا مجال لأن أعتصم بكتابي أو أن أتمسك بأفكاري ومقولاتي بوصفها حقائق ثابتة أو أصولاً مقررة....

فإذا كان لهذا العمل الفكري وقائعيته، فإن ذلك يعني أنه أصبح ملك القراء الذين يجعلونه مداراً للنقاش والتعليق، أو يتخذون منه مادة للدرس والبحث، أو يتعاملون معه كحقل لقراءة منتجة تقرأ فيه ما لم يُقرأ.

وفي أي حال، إذا كان هناك ثابت أقف عنده أو أدافع عنه، فهو ممارسة حريتي في التفكير بعيداً عن أي إكراه مادي أو ضغط معنوي. وما تعنيه هذه الحرية هو إمكانية التفكير في كل أمر، بصورة نقدية تتيح تفكيك ما يستوطن عقل المرء من البنى والنماذج والآليات التي تَحُول دون فهم الأحداث أو عقلنة التجارب والممارسات، أقصد هَتْك العادات الذهنية الراسخة والبداهات الفكرية المحتجبة التي تَحُول دون أن يفهم الكائن المفكر ما يصله بالعالم أو ما يتوسط بينه وبين نفسه من العقائد والمدارس أو من اللغات والأنساق أو من النُظم والمؤسسات.

هذا هو مشروعي. بل هذا هو موقفي وشاغلي: أن لا أشرِّع لعقلي على نحو قَبْلي، وأن لا أرسم الحدود لفكري بصورة مسبقة. باختصار أن لا أقيم سوراً محكماً أسوِّر به ذاتي وهويتي بالمقولات والنظريات والمناهج. بالعكس. عليّ أن أعمل على إبقاء الأبواب مشرّعة أمام العقل، لتعرية المهام والممارسات والألاعيب التي تطمس مهمة التفكير أو تعيق الطاقة على الخلق والابتكار.

والتفكير النقدي الفعال والحيوي، يُبتكر ويتجدد بالتحرر من الضوابط التي يتقيد بها حراس العقائد وحماة الهوية، أو بخرق القواعد والمعايير التي يلتزم بها أصحاب المدارس وبُناة النماذج وهواة التأصيل والتأسيس. باختصار إنه يُنْتَج ويتحقق بمقدار التنصل من الأدوار والمهام التي يرسمها أو يمارسها، على حساب الفهم، السحرةُ والكهنة والرسل والدعاة من كل صنف ولون. فالمهمة الأولى لعمل الفكر النقدي، هي تشكيل المفاهيم التي تسهم في مقاومة ما يتكشف عنه نظام العالم من الفوضى والعماء، أو في فضح ما يتستّر عليه البشر في أقوالهم ومعارفهم وممارساتهم، على اختلاف هوياتهم، من التعمية والزيف، أو من الجهل والنسيان، أو من الإرهاب والطغيان.

وإذا كنت، من قبل، قد كتبتُ بمثل هذا التوجّه كتاب «النص والحقيقة»، بأجزائه الثلاثة(*)، فإن الصدى الذي لَقيهُ يدفعني بعزم أقوى كي أواصل مهمتي وأُغْني تجربتي، بتوسيع نطاق عملي أو تطوير أدوات فهمي، لمواجهة الممنوعات من الخارج والممتنعات من الداخل.

ع.ح.

بيروت في ٢٥/ ٧/ ١٩٩٥

* تجدر الاشارة إلى أن «نقد النص» و «نقد الحقيقة» قد صدرا في ربيع العام ١٩٩٣. أما الجزء الثالث، أي «الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة»، فقد صدر في مطلع العام ١٩٩٥.

مقدمة

من نقد العقل إلى نقد النص

I ـ النص هو المدخل

أبدأ بالمصادرة على سؤال قد يثيره القارىء الذي يقع بين يديه هذا الكتاب: أيشكل هذا الشتات من المقالات التي لا يربط بينها رابط منطقي أو موضوعي مؤلَّفاً يستحق اسمه وصفته؟

إني أسارع إلى الاعتراف بأن كتابي هذا لا يعدّ مؤلفاً بالمعنى التقليدي للكلمة، لأنه لا يعالج موضوعةً من الموضوعات المألوفة، ولا هو يتألف من فصول مترابطة ينبني بعضها على بعضها أو يفضي واحدها إلى الآخر. وإنما هي مقالات مختلفة كاختلاف الإسلامي محمد عمارة عن الماركسي صادق جلال العظم، أو متباعدة كتباعد النص القرآني عن فلسفة جيل دولوز، أو متفاوتة كتفاوت عمل بضخامة النص الكنطي ومقالة لباحث لبناني أو عربي لا تكاد تعد عملاً أكاديمياً.

فما المسوغ إذن أن أجمع بين دفتي كتاب ما يصعب جمعه أو التأليف بينه؟ وفي الجواب على ذلك أقول بمنتهى البساطة التي هي منتهى التعقيد، ينبغي أن لا ننخدع بالظاهر، فوراء هذه الفوضى البادية يمكن استكشاف نظام يلملم المشتت ويجمع المتفرق. ولن أقول إن الذي يؤلف بين مقالاتي هو أنني كاتبها كما ذهبت إلى ذلك في مقدمة كتابي «مداخلات»[1]. ثمة رابطة أقوى وأهم من هوية المؤلف هي الوحدة الجامعة هنا، وأعني بذلك أن هذه المقالات تتعلق جميعها بنقد النصوص: منهج تناولها وكيفية قراءتها أو طريقة التعامل معها. والنص لم يعد مجرد أداة للمعرفة، بل أصبح هو نفسه ميداناً معرفياً مستقلاً، أي مجالاً لانتاج معرفة تجعلنا نعيد النظر فيما كنا نعرفه عن النص والمعرفة في آن. من هنا فهو يستأثر الآن باهتمام الباحثين، وينشغل به أهل الفكر على

(1) وهو أيضاً يتألف من مجموعة مقالات مستقلة تتناول بالبحث والنقد أعمال عدد من الباحثين والمفكرين العرب.

اختلاف ميادين عملهم ومجالات اختصاصهم.

فالموضوع، أعني الرابطة، هو إذن هذا المجال الجديد المسمى نظرية النص أو علم النص. وأنا أوثر تسميته «نقد النص»[2]. ونقد النص إنْ هو إلا «نقد النقد» الذي مارسته في هذا الكتاب. أقول نقد النقد، لأن مقالاتي هي عبارة عن نقد لنصوص وأعمال تشكل هي نفسها أعمالاً نقدية يتركز الاهتمام فيها على نقد العقل، العربي أو الغربي أو العقل عموماً. وفي رأيي إن نقد العقل، خصوصاً كما يمارس عندنا، قد بلغ مأزقه، وهو يحتاج إلى معالجات مختلفة. وهذا ما يوفره نقد النص الذي يقدم إمكانات جديدة للسبر والاستقصاء. ولعل هذا ما قمت به، إذ انتقدت محمد عابد الجابري على نقده للعقل العربي، وانتقدت حسن حنفي على نقده للوعي الغربي. ومن هذا المنطلق أيضاً انتقدتُ نقد كنط للعقل المحض. ويصح الأمر نفسه على إشارتي النقدية العابرة إلى جيل دولوز الذي يتكلم في كتابه: «ما هي الفلسفة» على خلق المفاهيم بالقفز فوق عالم النص والخطاب. وفي تقديري أنني وُفِّقْتُ في نقدي لنقاد العقل بقدر ما زحزحت المشكلة من مطرحها، أي بقدر ما دخلت عليهم من هذا المدخل الجديد، مدخل النص. ولهذا أقول دوماً عندما أصف عملي بأنني قارىء اشتغل على النصوص مساءلةً واستنطاقاً أو حفراً وتنقيباً أو تحليلاً وتفكيكاً. فالنص بات يشكل منطقة من مناطق عمل الفكر. وهذا ما يجعل منه حقلاً يتكشف فحصه والاشتغال فيه عن إمكان للوجود والفكر معاً. ومعنى الإمكان هنا أن استكشاف النص يؤول إلى اعادة ترتيب علاقتنا بوجودنا ومقولاتنا، بالحقيقة والذات والعقل والمعنى والمؤلف والقارىء.. والواقع أن الثورة التي شهدتها الأفكار والمعارف في العقود الأخيرة، إنما تقدم ما تقدمه من كشوفات جديدة مهمة، انطلاقاً من نقد النص وتفكيك الخطاب.

II ـ الخطاب حجاب

ومن هنا فإني وإن كنت كنطياً في نقدي، بما يعنيه النقد من معرفة الممكن واستكشافه أو استثماره، فإنني غير كنطي في نقدي لخطاب العقل. بهذا المعنى، فأنا أقوم بمساءلة هذا الخطاب المحكوم بمنطق الهوية عن البداهات التي ينبني عليها ويسكت عنها، وأعني بها تلك المطلقات الماورائية والماهيات المتعالية والكليات المجردة،

(2) أرى أن «نقد النص» يستغرق «مفهوم النص»، كما يستغرق «سلطة النص»، لأن النقد هو من جهة استكشاف للمفهوم، وهو من جهة أخرى تفكيك لسلطة النص.

كالواحد والذات والحقيقة والوجود والعقل، وسواها من المقولات التي ينبغي تفكيكها لفتح الخطاب على ما يتناساه، أي على الجسد والهوى والمفرد والخيال والعلامة. والتفكيك يكشف أن الواحد هو قهر الكل، وأن العام هو استبعاد الخاص، وأن المطلق هو إغفال الشرط، وأن الكلي هو طمس الحدث، وأن المتعالي هو تأليه للمارسة والتجربة. باختصار، يكشف التفكيك أن المَقُول المنطقي والكلي العقلي هو سجنٌ للجسد والخيال وختمٌ على الأسماع والأبصار والقلوب.

هكذا فأنا تفكيكي في تعاملي مع خطاب العقل ومطلقاته، بمعنى أني أخضع للفحص العقلَ بما هو ذات متعالية تتصف بالقدرة على الربط والتأليف. ذلك أن الربط بين شيء وشيء يعني إغفال أحدهما للآخر أو طغيان عليه. وهذا شأن القائل بأن الإنسان هو عاقل، إنه يطمس بهيمية الفرد وحمقه. وهذا أيضاً شأن القائل بوجود عقل محض أو علمي أو فلسفي أو غربي أو توحيدي أو عربي. فكل واحد من هذه العقول يحجب جانباً مما يتكلم عليه: فالعقل المحض يحجب حدسيته أي ما يتصل بالحس والتجربة. والعقل العلمي يخفي أسطوريته أي تحول العقل إلى أسطورة. والعقل الفلسفي يخفي هوى المعرفة والسلطة عند الفيلسوف. والعقل الغربي يسكت على استبعاده العقول الأخرى. والعقل التوحيدي يخفي وثنيته أو يتستر على جاهليته. والعقل العربي يقفز فوق اختلاف الشعوب والقبائل... ولهذا فإن العقول المختلفة والعقلانيات المتلاحقة لم تراكم سوى اللامعقول الذي حسبنا أن بإمكاننا تجاوزه أو التغلب عليه، فإذا بنا نفاجأ بأنه ينتظر أمامنا بوصفه المستقبل الذي هو آت لا الماضي الذي قد فات. وهكذا فإن خطاب العقل منذ ديكارت حتى كنط يحجب علاقته المزدوجة بلا معقوله من جهة، وبذاته من جهة أخرى. إنه يحجب النصفين والشرطين، أي الفؤاد واللسان.

لا شك أن النقد الكنطي قد شكل نقلةً نوعية بانتقاله من نقد المعارف والمذاهب إلى نقد ملكة المعرفة وآلتها، أي إلى نقد العقل نفسه. ولكن كنط ومعه نقاد العقل الذين أتوا بعده، على اختلافهم وتفاوتهم، ظلوا يستعملون مقولة العقل بطريقة ماورائية لاهوتية، بتعاملهم مع العقل بوصفه جوهراً يسبق تحققه أو حقيقة تتعالى على التجربة وتتجاوزها. ولا يعود ذلك إلى طبيعة لاهوتية في النظرة بقدر ما يعود إلى فعل الكلام نفسه. إنه يعود بالتحديد إلى فعل التسمية بالذات. فنحن بمجرد تسميتنا لشيء من الأشياء، نخلع عليه صفات الوحدانية والألوهة والتعالي، إذ نحيل بذلك الواقع أو المفرد أو الشخص إلى كلي

يتعالى على شروطه ويفارق حدثيته أو يخفي حداثته. ولهذا فاللفظة تحيل الشيء الذي تطلق عليه إلى كيان ماورائي أزلي لا علاقة له بما يحدث ويتشكل. وهذا ما تفعله كلمة «العقل». إنها تُحيل ما تسمّيه إلى ذات لاهوتية، بقدر ما تتعامل معه كمعنى مسبق، كملكة ثابتة، كأناً متعالٍ، كذات كلية الحضور، كشيء قائم بذاته أو متمركز على ذاته أو متزامن مع ذاته. . بكلام آخر إن كلمة «العقل» تقوم بتغييب ما تتكلم عليه، إذ الكلام على «العقل» بالمعنى الكلي والمطلق، هو كلام على شيء غائب لا وجود له. لأن ما يوجد هو مجرد معايشة حسية أو خبرة فعلية أو آلية فكرية أو إجراءات منهجية. ما يوجد هو مجرد سيرورة أو ممارسة يمكن أن توصف بالمعقولية أو العقلانية، أعني ممارسة المرء لذاته بوجهيها، أي بما هي علاقة الذات بذاتها من جهة، وعلاقتها بالغير أو بالعالم من جهة أخرى. من هنا فإن كلمة العقل تحجب فعلها، كما تحجب ذاتها، وذلك بقدر ما يَحُول التلفظ بها بينها وبين نفسها من جهة، وبينها وبين مرجعها من جهة أخرى.

إذن فالمسألة لا تتعلق بنقد العقل عند نقاده، بقدر ما تتعلق بنقد خطاب العقل نفسه، للكشف عما يمارسه هذا الخطاب، بوصفه خطاب الكليات والماهيات والضروريات، من وجوه التحويل والإحالة والتغييب للمعايشات والهويات والمصادفات فضلاً عن تغييب العلامات والمنطوقات والتشكيلات أو التشكلات. وهذا شأن العلم بالكلي، إنه يقوم على حجب كل ما هو بالمتناول، وكلِ ما يوجد أو يستجد. باختصار إنه نفي للحوادث والوقائع واستبعاد للرغائب والأحلام وجهلٌ بالانكسارات والانجراحات. من هنا لاهوتيته. وإذا كان الفلاسفة في الإسلام قالوا بأن الله لا يعلم سوى الكليات، فبالامكان نقد قولهم هذا وزحزحته بما يختلف عنه، أي بالقول: العلم بالكليات هو نفسه ذو طبيعة لاهوتية، ولهذا لا ينفك خطاب العقل عن تأليه الأشياء وتغييب العالم. وعلى كل حال، فإن هذا الخطاب هو الوجه الآخر للخطاب اللاهوتي. إذ كلاهما يقوم على تغييب الحوادث والوقائع واعتبارها مجرد شواهد أو علامات. في الخطاب اللاهوتي تعتبر الأشياء والكائنات مجرد شواهد تشهد على وجود الكائن المفارق. وفي خطاب العقل تعتبر الملفوظات والوقائع الخطابية مجرد علامات تنبيء بوجود المعاني البكر في النفس أو بالمفاهيم المحضة في الذهن.

هذه هي وجوه الزحزحة التي أسعى إلى تحقيقها بالانتقال من نقد العقل إلى نقد النص: أن لا أثبت خطأ المفاهيم أو النظريات، بل أكشف بالأحرى عن آليات الخطاب

وقواعده. والذين ينتقدون العقل من دون الالتفات إلى فاعلية النص يقعون في المطب، أعني في فخ الكلام، لأنهم يتداولون كلمات تستعملهم بقدر ما يستعملونها. فالنص لم يعد مجرد علامات تقوم بدور الممثل لا غير. ذلك أن للتمثيل حقيقته ودوره. إنه يحجب ما يمثله ويتلاعب به أو يلعب عليه. الممثل هو لاعب في النهاية. ولهذا لا ينبغي الوثوق بالكلام ثقة مفرطة. فالخطاب حجاب.

وإذا كان لي أن أتحدث عن القواعد والأدوات المفهومية التي استعملتها أو استثمرتها في نقدي للنصوص، بوسعي بسط ذلك من خلال المقولات الآتية:

III ـ النصوص سواء

لا يهم اختلاف النصوص وتباعدها، ما دامت المسألة تتعلق بالاشتغال على النص بغية العلم به. بل إنه من المستحسن أن تتنوع الأمثلة وتختلف الشواهد بحيث تتراوح بين الحدود القصوى. فكما أن من يتكلم على الحدس، مثلاً، بإمكانه أن ينتقل ممن لا حدس له البتة إلى من يشتعل حدساً في كل شيء؛ كذلك الذي يتكلم على النص، يمكن أن تتراوح أمثلته بين أعمال لا تكاد تعد نصوصاً لهشاشتها وأعمال هي من روائع النصوص وجلائل الآثار. وهذا هو الفرق مثلاً بين نص كنص كنط يفرض نفسه على كل مشتغل بالفلسفة وبين كلام عليه هو أقرب إلى الهذر والثرثرة؛ أو بين نص خارق راسخ كالنص القرآني وبين كلام عليه لا يكاد يعد شرحاً له.

وبالاجمال ففي نقد النص تستوي النصوص على اختلافها. فلا يهم هنا الفرق بين نص وآخر من حيث المضامين والمحتويات أو من حيث الموضوعات والطروحات، وإنما الذي يهم كيفية انبناء الخطاب وطريقة تشكله وآلية اشتغاله. هنا يمكن الجمع بين النص الفلسفي والنص النبوي، إذ كلاهما يشكل نصاً لغوياً، كلاهما يتألف من وقائع خطابية. صحيح أن النص النبوي يستخدم آليات خاصة في إنتاج المعنى وأن له استراتيجيته المختلفة في توظيف الدلالة، ولكن هناك آليات عامة تشترك فيها النصوص على اختلافها، أكانت فلسفية أم نبوية أم شعرية. ذلك أن جميع النصوص تستخدم تقنيات مجازية بما في ذلك النص الفلسفي. وهذا ما كشف عنه نيتشه إذ بيّن أن النص الفلسفي ليس مجرد خطاب برهاني بل هو خطاب منسوج من الاستعارات. ويمكن أن أخطو خطوة أوسع

فأقول حتى النص العلمي لا يخلو هو الآخر من استعارات ومجازات. وبالإمكان إيراد الأمثلة على ذلك من علم الحياة أو علم الاجتماع. فمن يستعرض مؤلفاً في تاريخ علم الحياة، يكتشف أن وصف الكائن الحي كان يتم في كل مرحلة أو طور باستعارة من الاستعارات. كان يوصف مرة بالمنظومة العضوية وأخرى بالجهاز أو الآلة وثالثة بالعمارة أو البناء، وأما اليوم فإنه يوصف بالشيفرة والرسالة. وهذا شأن علم الاجتماع. إنه يصف الكيان الاجتماعي من خلال سلسلة من الاستعارات والتأويلات، فيشبهه مرة بالجسد وأخرى بالآلة وثالثة بالمنظومة. وها هو المجتمع يُفهم اليوم من خلال تعابير كاللعبة والمسرح والرهان، بل إن منهم من يذهب إلى فهمه كنص من النصوص. وإنه لذو دلالة أن تستعمل بعض العلوم اليوم الرسالة والشيفرة والنص في وصف موضوعاتها، فذلك شاهد على أن النص أخذ يكتسب مشروعيته ويفرض حقيقته. قصارى القول في نقد النص تستوي النصوص بصرف النظر عن الثقافات واللغات والمجالات، تماماً كما أنه في علم اللغة تستوي اللغات أكانت قديمة أم حديثة، شفهية أم كتابية، ميتة أم حية.

IV - كينونة النص

أن يتحول النص إلى ميدان معرفي مميز وأن يصبح منطقة من مناطق عمل الفكر، معناه أن له مشروعيته وكينونته المستقلة. وكينونة النص تقضي بالنظر إليه من دون إحالته لا إلى مؤلفه ولا إلى الواقع الخارجي. ففي منطق النقد يستقل النص عن المؤلف كما يستقل عن المرجع لكي يغدو واقعة خطابية لها حقيقتها وقسطها من الوجود. طبعاً ليس كل خطاب يشكل نصاً. فالنص هو خطاب تم الاعتراف به وتكريسه. إنه كلام أثبت جدارته واكتسب فرادته وأصبح أثراً يُرجع إليه. إذن فالنص، لا الواقع، هو الذي يغدو المرجع، بمعنى أنه يفرض نفسه علينا ويدعونا إلى الرجوع إليه وقراءته باستمرار. ونحن لا نقرأه لأنه يعكس الواقع أو يُحيل إليه. فالنص الذي يعكس الواقع لا أهمية له لأنه ينتهي بانتهاء الواقع الذي يتحدث عنه. فنحن لا نرجع، مثلاً، إلى «مقدمة» ابن خلدون لكي نتعرف إلى الواقع الذي عاصره المؤلف، وإنما نرجع إليها لكي نفهم الواقع الراهن أو لكي نستشرف مستقبلاً قد يأتي. فالنص ليس مرآة الواقع، وإنما يشغل هذه المسافة بين ما يقع وما يمكن أن يقع. ومن هنا فإن ربطه بواقع ما هو إهدار لكينونته. إنه حجب مضاعف: إغفال لحقيقة النص من جهة، وطمس للواقع من جهة أخرى، ذلك أنه لا واقع يوجد في عريه وصفاقته، وإنما هناك أحداث ووقائع لا تنفك عن التفسيرات أو القراءات

التي تخضع لها، أي لا يوجد في النهاية سوى الروايات والخطابات. وإذا كان الخطاب يمارس بطبيعته حجباً للواقع، فإن محاولة إحالته أو ربطه بواقع معين، ليست سوى تفسير للنص بنص آخر، أي هي حجب للحجب. لا يعني ذلك أن النص يخلق الوقائع. الأحرى القول إن النص يخلق واقعه ويمتلك وقائعيته. أقصد أنه يشكل إمكاناً للتفكير أو وسطاً للفهم أو ملتقى للحقائق.

٧ ـ حقيقة النص

نقد النص يتكشف عن نقد للحقيقة واستكشاف للكائن. إنه فتح علاقة جديدة مع الحقيقة من شأنها أن تغير مفهومنا لها وأن تبدل طريقة تعاملنا معها. ففي منظور النقد ليست الحقيقة جوهراً يتعالى على شروطه أو يوجد بمعزل عن الخطاب، وإنما هي ما يخلقه النص نفسه. بكلام آخر: النص من هذه الوجهة لا يبحث عن الحقيقة بقدر ما يفرض حقيقته. مثال ذلك أن ما بحث عنه كنط وأنجزه لم يكن الوصول إلى تلك الحقيقة المتعالية التي تتقدم التجربة وتسبقها، بل هو ذلك النص الذي تركه لنا والذي يمتلك القدرة على الصمود بقدر ما يتعالى على محاولات القولبة والاحتواء وبقدر ما لا نستغني عن العودة إليه. مثال آخر: ليست الحقيقة في «الأسفار العقلية الأربعة» لصدر الدين الشيرازي ما حاول المؤلف البحث عنه والوصول إليه عبر جولاته الفكرية، وإنما هي نفس حقيقة النص الذي يحثنا على قراءته والكتابة عنه، أي هي ذلك الامكان الذي ينطوي عليه النص أو يتكشف عنه لقارئه لدى قراءته وتفكيكه. إذن ليس النص هو الذي يقول الحقيقة أو ينص عليها، وإنما هو خطاب يثبت جدارته ويخلق حقيقته. من هنا فالنقد هو انتقال من نص الحقيقة إلى حقيقة النص.

وفي ضوء هذا المفهوم للعلاقة بين النص والحقيقة لا مجال للحديث عن الخطأ والصواب في نص من النصوص. فالتخطئة أو التصويب يصحان إذا كنا نتعامل مع النص بوصفه يعكس أو يتطابق مع حقيقة ذهنية أو خارجية قائمة بمعزل عنه، كما هو شأن النقد الكلاسيكي الذي يستخدم مفهومات الدحض والتناقض أو التهافت. أما إذا كان النص يخلق حقيقته ويمتلك وقائعيته، فعلينا أن نتعامل معه كما نتعامل مع الحدث، أي نحاول استكشاف أبعاده أو رصد احتمالاته، نعالجه ونسعى إلى التحرر من وطأته أو نفكر باستثماره وتوظيفه.. بهذا المعنى يكون النص قوياً هاماً أو لا يكون، يترك أصداء ويولد تفاعلات أو يكون عديم الأثر خافت الصوت. وهذا هو الفرق بين كلام قوي متوهج كشعر

المتنبي يدعونا دوماً للرجوع إليه وبين كلام لشاعر لا يترك أي أثر عند قارئه أو سامعه. وهذا هو أيضاً الفرق بين قول هام لهيغل لا ينفك يولد تأويلاته المختلفة وبين كلام على هيغل هو مجرد شرح مدرسي له.

من هنا ليس النقد نقضاً للأعمال والنصوص، على طريقة الغزالي. فما حاول حجة الإسلام نقضه عند الفارابي وابن سينا كان أقوى من أن يتهافت، أي صمد وما زال يفرض نفسه علينا ويحثنا على قراءته والتفكير فيه. وليس النقد تكذيباً للخطابات والأقوال، على طريقة أبي العلاء المعري في موقفه من مقالات الرُسُل[3]، ولا على طريقة صادق جلال العظم في مفهومه الدغمائي والأحادي للحقيقة. فالنص النبوي، مثلاً، لا تكمن اهميته في كونه يروي الحقيقة أو يتطابق معها. بل تكمن بالدرجة الأولى في حقيقته هو، أي في رؤيته للوجود وفي آلية انتاجه للمعنى وفي كيفية تعامله مع الحقيقة أو في طريقته في الكلام على الأشياء.

لا معنى إذن للتعامل مع النص من منظار جدالي تهافتي. فالنص القوي الهام لا يتهافت. ربما هو يتيح لنا أن نتحدث عن تناقضاته واختلافاته بل توتراته. والأحرى القول إنه يتيح لنا أن نقوم بنقده وتفكيكه لاستكشافه من جديد. والمثال الأبرز على ذلك قراءة ميشال فوكو للنص الأفلاطوني، خصوصاً في مسألة الحب. فبعد قرون تراكمت فيها التأويلات المختلفة والتفسيرات الماورائية للأفلاطونية، أتى فوكو لكي يكشف عن أفلاطون آخر مغاير للذي نعرفه، إذ هو يقول لنا بأن الحب، بالمعنى الأفلاطوني، ليس استبعاداً للجسد بقدر ما هو رؤية الوجه الآخر للمسألة، أي بحث عن حقيقة الحب بوصفه علاقة بالحقيقة يتحول معها العشق الحقيقي إلى عشق للحقيقة. وقراءة فوكو لأفلاطون تشهد أولاً على أن النص القوي هو أقوى من محاولات تصنيفه، أي يصعب حصره أو اختزاله إلى مجرد مذهب أو مدرسة أو معتقد أو اتجاه... وتشهد ثانياً على أن النص لا يحتاج إلى من يشرحه ويتعلم منه، بقدر ما يحتاج إلى من يقرأه قراءة فاعلة منتجة تقرأ فيه ما لم يُقرأ من قبل. قصارى القول: أن تكون للنص حقيقته، معناه أن النص لا ينص على الحقيقة. لأن الخطاب الذي يكون مجرد نص على الحقيقة ينتهي بانتهاء الوقائع التي هي اجراءات الحقيقة. أما النص الذي يفرض نفسه، فهو الذي يحثنا دوماً للرجوع إليه لفهم الواقع والحقيقة. بكلمة النص لا يقول الحقيقة بل يفتح علاقة مع الحقيقة.

(3) إشارة إلى قوله: «ولا تحسب مقال الرسل حقاً».

VI ـ استراتيجية النص

في الرؤية الكلاسيكية ذات الطابع الماورائي واللاهوتي والصادرة عن نزعة الانسان المركزية، لا مجال للحديث عن استراتيجية النصوص. وحدها الذات الإنسانية، في هذه الرؤية، هي مصدر الرغبة والفعل، وهي التي تتخذ التدابير والاجراءات وتضع الخطط والاستراتيجيات. ولكن النقد، نقد الذات والنص، زعزع مثل هذه الرؤية بتفكيكه مفهومين: الأول هو مفهوم التمثل، والثاني هو مفهوم التمثيل. لقد كشف النقد أولاً أن الذات ليست بريئة في تمثلاتها للعالم والأشياء، إذ يقوم بينها وبين الموضوعات بل بينها وبين ذاتها عالم من الرغبات واللغونات والشُخوص والصور والاستيهامات. . . وكشف ثانياً أن الخطاب ليس شفافاً في تمثيله لعالم المعنى. فلا الذات تقطف المعاني البكر، ولا الكلام هو مجرد آلة للفكر. بل إن للمسألة وجهها الآخر، وهو أن الكلام مخادع مخاتل وأن النص هو عمل متشابه مراوغ يقع أبداً على الحدود بين الكائن ورسومه، أو بين المعنى وظلاله، أو بين الرؤية والعبارة، أو بين الوضوح والغموض، أو بين الرغبة والحقيقة، أو بين الجد واللعب. . فهو يلعب فعلاً من وراء الذات، بمعنى أنه يستعملنا بقدر ما نستعمله، ويقودنا من حيث نتوهم أننا ننشئه ونهبه الوجود. وبالإجمال، إذا كان النص لا يقول الحقيقة بل يخلق حقيقته، فلا ينبغي التعامل مع النصوص بما تقوله وتنص عليه أو بما تعلنه وتصرح به، بل بما تسكت عنه ولا تقوله، بما تخفيه وتستبعده. بكلام آخر، ينبغي أن لا نهتم فقط بما يصرح به مؤلف النص، بل أن نلتفت إلى ما لا يقوله الكلام بمساءلته واستنطاقه أو بتحليله وتفكيك بنيته. مثال ذلك أن صاحب النص قد يصرح بأنه عقلاني فيما يقوله ويذهب إليه، ولكن التحليل قد يكشف عن اللاعقلانية المتوارية وراء الكلام أو الغائرة في طبقات الخطاب، كما كشف ميشال فوكو عما ينطوي عليه الخطاب العقلاني الديكارتي من ضروب الحمق والجنون واللامعقول. والعكس صحيح. فقد يصرح مؤلف النص بأنه عرفاني، أي يعرف بالنبوءة والإلهام لا بالدليل والبرهان على نحو ما يصرح ابن عربي في كتبه، ولكن تفكيك نصوصه كما أتعامل معها وأقرأ فيها، تتكشف عن جهاز مفهومي كامل يصدر عن عقلانية مركبة واسعة هي أوسع مما نحسب بكثير.

هكذا لا ينبغي أن نأخذ بما يصرح به المؤلف من المواقف والآراء أو أن نُؤخذ بما يطرحه النص من القضايا والاطروحات. فليس النص بأطروحاته وبياناته، بل بما يتأسس

عليه ولا يقوله، بما يضمره ويسكت عنه. والنص يسكت ليس لأن مؤلفه ضنين بالحقيقة على غير أهلها، ولا بسبب تَقيّته من سلطة يخشاها، ولا لغرض تربوي تعليمي يرمي إليه، كما ذهب بعض مفسري القرآن، بل لأن النص لا ينص بطبيعته على المراد، ولأن الدال لا يدل مباشرة على المدلول. هذا هو سر النص: إن له صمته وفراغاته، وله زلاته وأعراضه، وله ظلاله وأصداؤه.. فهو لا يأتمر بأمر المدلول ولا هو مجرد خادم للمعنى. ومن هنا يتصف النص بالخداع والمخاتلة ويمارس آلياته في الحجب والمحو أو في الكبت والاستبعاد. باختصار للنص ألاعيبه السرية وإجراءاته الخفية، وهي ما يمكن تسميته «استراتيجية الحجب».

VII - آليات الحجب

والنص يمارس حجباً مضاعفاً، إذ هو يحجب ذاته كما يحجب ما يتكلم عليه. مثال ذلك الخطاب الإلهي، أي القول بأن الله هو الحكم. فإن مثل هذا القول يحجب أولاً طبيعة السلطة أي ناسوتيتها. ويحجب ثانياً رغبة القائل به في ممارسة سلطته على من يتوجه إليهم بالخطاب. ويحجب ثالثاً ذاته وحجبه، أي كون النص نفسه يمارس سلطته على السامع أو على القارىء. وهذا شأن الدعاة وذوي العقائد. فما يصرح به الداعية هو أنه يدافع عن العقيدة والحقيقة أو يحرس الذاكرة والهوية. ولكن مبنى قوله، أي ما يسكت عنه القول ولا يقوله، هو أنه يدافع عن مرجعيته وسلطته أو سلطانه، وأنه يتصرف إزاء سواه بوصفه أولى منهم بأنفسهم. وبكلام أصرح فمنطوق خطاب الداعية أنه يدعوك إلى أمر ما، قد يكون الإيمان والصدوع بأمر ربك وقد يكون الانخراط في مشاريع الثورة والتحرير أو التغيير، ولكن ما يتستر عليه خطاب الداعية هو كونه يمارس سلطته عليك فيما هو يدعوك إلى الأمر، أي كونه يصبح مصدر الأمر والنهي، ولهذا فإن داعية الحرية يؤسس لسلطته على غيره فيما هو هو يدعوهم إلى ممارسة حرياتهم. ووظيفة الخطاب أن يحجب ذلك. مثال آخر بارز يقدمه الخطاب الماركسي. فهذا الخطاب إذ يدعوك إلى محاربة الامبريالية والهيمنة، يخفي ذاته، إذ هو يجعلك تغفل عن كونه يمارس عليك أمبرياليته، وأعني بها أمبريالية المقولات والتصورات. هكذا لا ينفك الخطاب عن الحجب.

وهذا شأن خطاب الحقيقة نفسه، ذلك أن الذي يدّعي رواية الحقيقة يخفي أولاً حقيقة الخطاب الذي يُنسى في معرض الرواية. ويخفي ثانياً ما يتكلم عليه، أي الحقيقة نفسها، إذ هو بتسميته لها يحولها إلى شيء لاهوتي ماورائي، أي إلى شيء أحادي مطلق

يتعالى على حدثيته ويفارق محايثته، وذلك باستخدامه مفهومات كالذات والحضور والوعي والتطابق واليقين والثبوت... هذه هي الأدوات المفهومية التي تُستعمل في خطاب الحقيقة والتي يعمل النقد على تفكيكها واختراق كثافتها. إنها البداهات المنسية التي يسكت عليها الخطاب ويستبعدها من دائرة النقد والفحص أي هي ما ينبغي مساءلته واستنطاقه. بهذا المنظار إلى الخطاب تستوي خطابات متعارضة من حيث المضامين والطروحات والشعارات، ولكنها تستخدم نفس البداهات ونفس آليات التفكير، كما يستوي، مثلاً، هيغل وماركس،لأن الخطاب عند كل منهما يحجب بداهته وما يتأسس عليه، أعني أن كليهما يتعامل مع الحقيقة بالطريقة نفسها، أي بوصفها تطابق الذات والموضوع أو تواطؤ اللفظ والمفهوم. فالبداهات واحدة وإن اختلفت المذاهب والاتجاهات. كذلك تستوي، من هذا المنظار، الخطابات العقائدية على اختلافها وتعارضها، لأنها تستخدم، جميعها، نفس النظرة الأحادية إلى الحقيقة ونفس المنطق القائم على الحصر والاستبعاد أو على الإدانة والاقصاء. بذلك يستوي الماركسي والإسلامي والقومي وكل ذي معتقد أو صاحب مذهب أو أدلوجة، إذ الكل يستخدمون نفس الأدوات المفهومية ونفس آليات الحجب والتضليل ونفس البداهات المنسية من فرط انكشافها. وهذه هي خاصية الخطاب، إنه يحجب البداهة التي هي مبناه وشرط إمكانه، تماماً كما يحجب الخطاب اللاهوتي ناسوتيته التي هي من الوضوح بحيث يتناساها الكلام فيما يتكلم عليه، وتلك هي مخاتلة الكلام.

حتى الخطاب الانطولوجي، أعني خطاب الوجود، لا يخلو هو الآخر من حجب وستر، ليس لأن الوجود يحتجب بذاته كما ذهب إلى ذلك هيدغر، بل لأن الكلام يحجب أصلاً كما أذهب إليه. وما يحجبه الكلام على الوجود هو الموجود نفسه. وإذا كان هيدغر قد بيّن أن الفلسفة الماورائية منذ أفلاطون قامت على نسيان الوجود، فإنه لم ينج هو نفسه من شباك النظرة الماورائية، بقدر ما وقع في شرك الكلام، أي بقدر ما ظل يستعمل كلمة «الوجود» بطريقة ماورائية. والحال فإن هذه الكلمة هي نفسها ذات أبعاد وظلال ماورائية لاهوتية. إنها تحجب ما يوجد بإحالته من شيء محايث مشروط إلى شيء لاهوتي يتعالى على كل شرط. فما يوجد في النهاية ليس الوجود بالحرف الكبير، وبالمعنى الماورائي أو اللاهوتي، وإنما الذي يوجد هو هذا الشيء الذي لا ينفك يحدث أو يتزحزح عن مركزه أو يختلف عن ذاته أو يتجاوز اسمه. من هنا وجه الاشكالية في التسمية. ومن هنا فالكلام هو مصدر الحجب والمخاتلة. وتلك هي ضريبة الثقة المفرطة بالأسماء والكلمات.

VIII ـ قوة النص

هذه هي بالاجمال استراتيجية النص. إنها تقوم على جملة من الألاعيب والاجراءات يمارس الخطاب من خلالها آلياته في الحجب والتبديل والنسخ. والنصوص سواءٌ في ذلك، وإن تفاوت نص عن آخر في القوة والشدة. وهنا مكمن السر في النص، أعني أنه يخفي استراتيجيته ولا يفضي بكل مدلولاته. ولهذا فأنا أذهب إلى أن قوة كل نص هي في حجبه ومخاتلته لا في إفصاحه وبيانه، في اشتباهه والتباسه لا في أحكامه أو إحكامه، في تباينه واختلافه لا في وحدته وتجانسه. من هنا يقوم التعامل مع النص على كشف المحجوب، أي على كشف الأوراق المستورة أو المستندات السرية. فما يحجبه القول ويشكل في الوقت نفسه شرط إمكانه أو بداهته المحتجبة هو الذي يجعل القراءة الكاشفة ممكنة. وكلما ازداد الحجب ازداد إمكان الكشف وتنوعت احتمالات القراءة. وثمة نصوص لا تستنفد قراءتها. وهذه هي خاصية النص القوي، إنه لا يقول الحقيقة، أي لا يقول كل شيء عما يريد قوله. وهذا هو معنى القول إن للنص حقيقته. معناه أنه تقوم بينه وبين الحقيقة حُجُب وحُجُب. وقارىء النص هو الذي يحسن رؤية ما لا يُرى بصرف المعنى أو استنطاق الصمت أو ملء الفراغات أو تشخيص العوارض أو اختراق الطبقات... مثال ذلك قول ديكارت: أنا أفكر، إذن أنا موجود. فإن أهمية هذا القول بل قوته لا تكمن فيما يكشفه لنا. ذلك أن الكشف الديكارتي لا قيمة له من الناحية المعرفية إلا للطالب الذي يحاول حفظه أو تذكره. وأما أهميته بالنسبة للناقد أو المفكر ففي كونه يقدم إمكاناً للتفكير، أي في كونه يتيح له أن يفكر في تلك المنطقة التي يستبعدها القول من التفكير، أعني في حقل الذاتية التي هي مبنى قول ديكارت وبداهته، وذلك بتفكيك مفهوم الذات للكشف عن مكوناته وشروطه أو عن ترسباته وعوارضه أو عن ظلاله وحوافيه. مثال آخر نص الغزالي في «المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال». إن أهمية هذا النص لا تكمن فيما يقوله المؤلف ويكشف عنه، أي لا تكمن في الطريق الذي يرسمه الغزالي للوصول إلى الحقيقة، إلا لمن أراد التعلم والتقليد. أما أهميته في نظر الناقد، ففي كونه يتيح له أن يفكر فيما لم يفكر فيه الغزالي، أي فيما تحجبه عباراته ولا تقوله. وما يحجبه الغزالي في قول الحقيقة هو حقيقة أقواله نفسها. ذلك أن القول الذي يحدد لك معيار الحق ويرسم لك الطريق إلى الحقيقة، إنما يتنزّل منزلة حقيقة الحقيقة. هذا ما يخفيه نص الغزالي الذي لا يخفي في الحقيقة سوى ذاته، وأعني بذلك أن خطاب الحقيقة يغدو هو الحقيقة ذاتها، وأن كلام

الفرع ينسخ الأصل. فالمتكلم[4] الذي يؤلف كتاباً لكي ينقذك من ضلالك، كما يفعل الغزالي، يصبح كلامه أولى من الكلام الإلهي. والمحدِّث الذي يؤلف كتاباً يحتوي على الأصول والفروع، كما يفعل الكليني الرازي في كتابه «الكافي»، يقوم كتابه مقام الأصل نفسه، إذ هو يكفي بذاته لمن أراد الاكتفاء به. وهذا شأن كل خطاب يدور حول النبوة والله والأصول، إنه يعمل للحلول محل النصوص التي سبقته، بدءاً من النص القرآني حتى آخر كلام قيل حوله.

وهذا المثال النقدي الذي انتقد فيه الغزالي والخطاب الكلامي عموماً، يوضح أن النقد كما أفهمه وأمارسه، ليس نقضاً للغزالي وكما مارس هو النقد لسواه، وإنما هو محاولة استكشاف لنصه مبناه الاعتراف بحقيقة هذا النص وأهميته. وأهميته تكمن في كونه يتيح لنا التفكير في علاقة الأصل بالفرع بطريقة مغايرة تكشف عن وهم التماثل مع الأصل، كما تكشف عن وهم البداية المطلقة. إنه، أي كلام الغزالي، شاهد على أن الفرع ليس مجرد امتداد للأصل يعبر عنه أو يتطابق معه، وإنما هو العمل على نسخه والحلول مكانه انطلاقاً منه أو من خلال قراءته والاشتغال عليه. ولا يعني ذلك أن الفرع هو نقيض الأصل. فلا معنى لفرع من دون أصل، إذ الأصل هو مبرر وجود الفرع، ولأن الفرع لا يمارس دوره في النسخ إلا على الأصل. وفي المقابل كل أصل هو إعادة تأسيس أو تأصيل، بمعنى أن الأصل يخفي أصوليته أي جذوره وأصوله، تماماً كما أن الفرع، أي الأصولي، يخفي حجبه للأصل. وتلك هي المفارقة.

من هنا لا يقوم نقد النص على استبدال مفهوم بآخر. وإنما يقوم بتفكيك المفاهيم المتعارضة أو المتقابلة للكشف عما بينها من علاقات وتبادلات ومراوغات يجعل الواحد منها يدعي الانتساب إلى الآخر فيما هو يقوم بنسخه، أو يدعي نقضه فيما هو يستبطنه أو ينحدر منه. بعبارة أخرى لا يقوم النقد على نقض مفهوم لصالح نقيضه، وإنما يبين أن الواحد منهما لا ينفك يتعلق بالآخر أو يستدعيه أو يرتهن له. بل يبين أن أحدهما ليس سوى الآخر مقلوباً أو محولاً أو مطموراً، كما هو شأن الزوجين، السطح والعمق، فليس العمق سوى إخفاء السطح لنفسه، إذ لا يوجد عمق بل سطوح توهم بالعمق. وهذا شأن الزوج المفهومي المؤلف من تقابل التعالي والتاريخ. فالنقد لا ينفي أحدهما ليثبت الآخر، بل هو يبيّن أن الأول شكل للثاني أو أن الثاني شرط للأول. بمعنى أنه من خاصية

(4) اقصد من يشتغل في علم الكلام.

الدنيوي أن يبتكر آلياته في التعالي والتقديس أو الأسطرة. وذلك هو الإنسان. إنه يخاتل ويناور ويلعب في علاقته بذاته وممارسته لها. مختصر القول أن نقد النص ليس نقضاً ولا هو مجرد تعليم وإنما هو قراءة ما لم يقرأ.

IX ـ قراءة النص

أن يكون النص منطقة للتفكير أو حقلاً للبحث معناه أنه يحتاج إلى قراءة تحوله من مجرد إمكان إلى فعل معرفي منتج. ولهذا فشرط القراءة وعلة وجودها أن تختلف عن النص الذي تقرأه وأن تكتشف فيه ما لا يكشفه بذاته أو ما لم ينكشف فيه من قبل. وأما القراءة التي تقول ما يريد المؤلف قوله، فلا مبرر لها أصلاً لأن الأصل هو أولى منها ويغني عنها. إلا إذا كانت القراءة تدعي أساساً أنها تقول ما لم يحسن المؤلف قوله، وفي هذه الحالة تغني القراءة عن النص وتصبح أولى منه.

وهكذا ثمة قراءة تلغي النص، تقابلها قراءة تلغي نفسها هي أشبه باللاقراءة وأعني بها القراءة الميتة التي هي نوع من اللغو أو الهذر والثرثرة. أما القراءة الحية فهي تقرأ في النص المختلف عن ذاته ما يختلف في الوقت نفسه عنه. إنها قراءة تكون ممكنة، أعني فاعلة منتجة، في الاختلاف عن النص وبه أو له. فالاختلاف ليس عيباً أو نقصاً. إنه على العكس إمكان وقوة. ولهذا ليس كل خطاب يتيح إمكان القراءة. فالنص المحكم ذو البعد الواحد الذي يكون أحادي المعنى أمبريالي التصور، هو عمل لا يستدعي القراءة، بل يحتاج إلى قارىء سلبي يُعلِّمه أو يُحكم عليه سيطرته بإفحامه وإسكاته. وحده الخطاب المختلف الملتبس المراوغ، وأعني به الخطاب الذي يكون متشابه الآيآت، متشابك الدلالات، متعدد المستويات، متراكب الطبقات، وحده مثل هذا النص يتيح امكان القراءة الحية الكاشفة. والنص الذي يتيح القراءة يستدعي أكثر من قراءة، إذ قراءاته تتعدد بتعدد مستوياته وتختلف باختلاف قرائه.

وهذا يصح على مختلف القراءات لمختلف النصوص. فالقراءات المهمة للقرآن ليست هي التي تقول لنا ما أراد النص قوله، وإنما تكشف عما يسكت عنه النص أو يستبعده أو يتناساه، أي هي لا تفسر المراد بقدر ما تكشف عن إرادة الحجب في الكلام. ولهذا فإن مثل هذه القراءة لا تتعامل مع النص كخطاب محكم متجانس بل كفضاء رحب، أي كنص متنوع متعدد متشابه يختلف عن نفسه بقدر ما تختلف قراءاته عنه وفيما

بينها، على نحو ما قرأ ابن عربي النص النبوي وتعامل معه. وكل كلام يزعم أنه يحكي ما يحكيه النص لا يحكي شيئاً، أو أنه كلام مخاتل يتكلم على النص بكلام مختلف عنه ثم يدعي التطابق معه، كما هو شأن الخطابات الكلامية التي تمارس اختلافها عن الأصل فيما هي تقوم بنسخه، ولكن باسمه وتحت رايته.

وهذا شأن كل النصوص الهامة والآثار الكبيرة، إنها تتطلب قراءة خلاقة تتجاوز المنصوص عليه والمنطوق به. هكذا قرأ ميشال فوكو ديكارت بكشفه عن الوجه الآخر للعقل الديكارتي، مبيناً كيف أن خطاب العقل يخفي علاقة العقل باللاعقل، أي يتستر على لا معقوليته. حتى ألتوسير الذي ادّعى بقراءته لنص «رأس المال»، أنه يريد تخليص فكر ماركس من الشوائب الايديولوجية التي شابته، إنما تأول ماركس وقرأه قراءة جديدة مبتكرة، فاختلف بذلك عنه وقدّم نسخة جديدة عن الماركسية. وهذا ما يمنح قراءته أهميتها ويعطيها مصداقيتها، أي كونها تشكل في الوقت نفسه نصاً مختلفاً عن نص ماركس وعن القراءات التي خضع لها هذا الأخير. هكذا أيضاً قرأ جاك لاكان نصوص فرويد. إنه نجح في استثمارها بطريقة جديدة، وذلك بربطه بين اللاوعي واللغة، بمعنى أنه قرأ العقل الباطن قراءة مبتكرة كما لو أنه حديث أو خطاب أو نص له بنيته النحوية وكينونته الرمزية. وفي هذه القراءة ما يشهد لنقد النص كمعطى معرفي يقدم أدوات جديدة في السبر والمعالجة. وأخيراً لا آخراً، هذه هو شأن جاك دريدا في تعامله مع النصوص التي يقرأها ويقوم بتفكيكها. إنه لا يهتم بالمنطوق والمصرَّح به، ولا يُعنى بالمتن وطروحاته، بقدر ما يلتفت إلى الهوامش والحواشي ويُعنى باختلاف النص وتوتراته أو يهتم بخداع الكلام ومخاتلته.

X ـ الحقيقة والسفسطة

بهذه الطريقة أقرأ بدوري ما أقرأه من النصوص. إني أتجاوز ما يريد المؤلف قوله أو طرحه للشكف عما لا يقوله ولا يفكر فيه عندما ينطق ويفكر. هكذا قرأتُ ابن عربي مستكشفاً بذلك منطقه ومعقوله من وراء منطوقه ولا معقوله. في حين أني انتقدت محمد عابد الجابري على نقده للصوفية بتبيان لا عقلانيته المتوارية وراء نقده العقلاني. وهكذا أيضاً أقرأ خطاب الحقيقة عند أفلاطون بالكشف عما غَفِل عنه في خطابه، وأعني به سوفسطائيته. ذلك أن الحقيقة ليست ما يقوله سقراط أو ما يكذب فيه السوفسطائي في أقواله. وإنما الحقيقة هي إلى جانب من يقول الكلمة الأخيرة في الحوار. وسقراط هو

الذي يقفل الكلام، ليس لأن حجته هي الأقوى، بل لأن الكلام لا بد أن يتوقف في نهاية المطاف. وهذا هو وجه المخاتلة في الحوار الأفلاطوني. إنه يموه حقيقته ويخفي لعبته في توزيع الأدوار وتقسيط الحقوق. ولهذا فإن مهمة القارىء الناقد أن لا يُؤخذ بما يقوله النص، مهمته أن يتحرر من سلطة النص لكي يقرأ ما لا يقوله، ولكن انطلاقاً مما يقوله وبسبب ما يقوله. فالنص يحتاج إلى عين ترى فيه ما لم يره المؤلف وما لم يخطر له. وعين الناقد هي المؤهلة لذلك، لأنها تنقب في النص طولاً وعرضاً وعمقاً بل وفي أي اتجاه ومورد كاشفة عن عنصر أو وجه أو مستوى أو أي معطى يتصل بطبيعة النص وكينونته، بقواعد تشكله وآلية اشتغاله، بمنطقه وبنيته. وتلك هي المعادلة الصعبة: أن يتعامل القارىء مع النص الذي يقرأه كبؤرة للمعنى أو كفضاء للدلالة، أي كإمكان لكلام مختلف يتيح تحققه تحول القراءة إلى فعل معرفي أو جمالي يتجدد معه القول أو يتضاعف النص. هذه هي خاصية القراءة الحية المبتكرة: التعامل مع النص كموضوع للدرس والفحص أو كرأسمال يحتاج إلى صرف وتحويل أو كحقل للبحث والتنقيب أو كمنطلق للتساؤل والتجريب. ومختصر القول إذا كان لا بد من الاختصار أن نقد النص على ما فهمته ومارسته، لا يقوم على النقض أو النفي، وإنما هو استكشاف للامكانات باستنطاق المقولات وتفكيك المفهومات. فنقد خطاب الذات يكشف عن وهم السيادة والحرية والتحكم. ونقد الخطاب العقلاني يكشف عما يدور في العقل من اللامعقول. ونقد خطاب الوجود يبيّن ما تمارسه مفردة الوجود من تغييب لما يوجد أو يتواجد. ونقد المؤلف يبين أن الأثر يستقل عن مؤلفه كما يستقل المخلوق عن خالقه. ونقد القراءة يبين أن القراءة التي تتعلق بالمَقُول والمفهوم تتناسى عالماً بكامله هو عالم العلامات والرموز. ونقد الحقيقة يسفر عن وجه السفسطة في خطاب الحقيقة.

هل هذا ضرب من السفسطة كما يحلو للبعض أن يرى في النقد الذي يمارسه المشتغلون على النصوص؟ في الجواب على ذلك أقول: إن نقد الحقيقة لا يعني تبنّي الموقف السوفسطائي، وإنما يعني أن اليقين لا يمكن إلا أن يكون مغلقاً، ولهذا فهو يؤول في المنتهى إلى الدوغمائية التي تترجم تعصباً وتحزباً وربما عنفاً وإرهاباً. وفضلاً عن ذلك، فالدوغمائية والوثوقية واليقينية، كل هذه ليست نقيض الرّيْبية والسفسطة. إنها سفسطة مضاعفة. ذلك أن خطاب اليقين والوثوق والإحكام يموه الحقائق بقدر ما يحجب حقيقته، أي آلياته في التمويه والتضليل. ليست المسألة إذن أن نختار بين الوثوقية والريبية، وإنما هي رؤية العلاقة بين الطرفين، أي رؤية الحقيقة لا بوصفها نقيضاً

للسفسطة بل بوصفها استبعاداً لوجهها الآخر الخفي الذي هو الخداع والتمويه. هذا ما يكشفه النقد: إن الذين ادعوا أنهم يعلمون بالأمور، العلم اليقين، لم يفعلوا سوى أن مارسوا سفسطة مُغَلَّفة. من هنا ضرورة النقد. نعم إنه لا علم بالأمور من دون قدر من الوضوح والوثوق، أي لا علم من دون وجه يقيني. ولكن تاريخ الحقيقة يشهد على أن اليقين يتم على حساب الحقيقة. قد يقال إن خطاب النقد، بما هو نقد للخطابات، أي بما هو نقد للنقد، لا ينجو هو الآخر من المطب، بمعنى أنه خطاب يخفي حقيقته فيما هو ينتقد. فما الذي يخفيه يا ترى؟ يبقى السؤال قائماً، لأن الكلام لا ينتهي أساساً، ولأن النقد لا يستدعي إلا النقد ونقد النقد إلى ما لانهاية...

XI ـ الحقيقة والرمز

لكن للنقد حدوده. وإني أدرك أن نقدي للنص عموماً، وللنص النبوي خصوصاً ولو بالاشارات الكاشفة للمحجوب، قد لا يرضي أهل الرمز والحجب أي أصحاب السلطات الرمزية، وأعني بهم الناطقين باسم الغائب والمدافعين عن العقائد وحراس النصوص والمشتغلين عموماً برؤوس الأموال الرمزية. وإذا كان الخطاب حجاباً، فالسلطان هو أيضاً حجاب. ذلك أن صاحب السلطة والهيبة يحجب نفسه عن سواه حجباً ما ولا يكشف كل أوراقه. ولكن صاحب السلطة الرمزية يمارس حجباً مضاعفاً: فهو يحجب ذاته وسلطته في آن، إذ هو يمارس دوره وتأثيره باسم الغائب. وتلك هي لعبة القلب والتبديل: أن يحتجب الشاهد وراء الغائب، بحيث نجد أنفسنا إزاء غائب يحضر وشاهد يغيب. وبسبب من ذلك فإن أصحاب السلطات الرمزية هم مع الحجب لا مع الكشف، مع الغلق لا مع الفتح. وعلى هذا النحو يتعاملون مع النص وخطاب الوحي. ومن هنا فهم يقفون ضد النقد الذي يكشف الغطاء عما لم ينكشف.

ولكن للأمر وجهه الآخر. فالذين لا يريدون النقد الكاشف لا يتعاملون مع النص بما يستحقه من الأهمية، إذ هم يتعاملون معه كسلطة تحجب، كعلم مكتمل أو ككشف نهائي. وفي منتهى الكشف والعلم منتهى الحجب والجهل. نعم يمكن التعاطي مع النص بوصفه كتاب علم أو موعظة أو تفقه أو تعبد. ليكن ذلك لمن أراد أن يتعلم ويتفقه أو أن يتأدب ويتعبد. ولا غنى لأحد عن وجه من هذه الوجوه. ولكن أهمية النص النبوي عند القارىء الذي يسكنه هوى المعرفة والشوق إلى المجهول، لا تكمن فقط في أحكامه ومواعظه، أو في محكماته وأمهاته، بل تكمن أيضاً وخاصة في متشابهاته وظلاله. في

ضفافه وتخومه، أي في كونه إشارات ملغزات ينبغي فكها أو كلمات معجزات ينبغي افتضاضها. أهميته لمن يطمع في تجديد القراءة والمعرفة، لا لمن يرغب في تجديد السيطرة وتثبيت المرجعية، هي أنه يتيح له أن يستنطقه عن بداهاته أو أن يستكشف مجهولاته، وبذلك يجري تحويله من مجرد أداة للسيطرة إلى إمكان للمعرفة، من مادة جامدة إلى طاقة حية. ولكن خصوم النقد يقرأونه قراءة ميتة بوصفه معرفة ميتة، أي بوصفه مجموعة أحكام مبرمة أو جملة قواعد مقررة أو يقرأونه بوصفه معرضاً للمعلومات الجاهزة أو النظريات المُسقطة أو الحقائق النهائية الثابتة. هكذا هم يتعاملون معه كقوقعة خانقة لا كفضاء مفتوح، كنسق مغلق لا ككلام يولد ما يختلف عنه. باختصار إنهم يتعاملون معه كنفق لا كأفق على حد تعبير أدونيس[5]. وبسبب من ذلك، فهم يتخذونه متراساً لشن الحرب على الآخر. وهي حرب رمزية من أجل الأسماء ودفاعاً عن الأصول. والحروب الرمزية هي أشد الحروب فتكاً، لأنها تحجب حقيقتها، وما يحتجب يكون اقوى وأشد. وهذا شأن الحروب العقائدية، لها طابعها الرمزي، أياً كانت مسمياتها. والرمز لا ينفك عن الواقع والحقيقة. فهو قراءة لما يحدث وعلاقة بالحقيقة وطريقة في التعاطي مع الذات والغير. إنه الواقع نفسه مُحوّلاً أو مموهاً أو مستتراً أو مقلوباً. ومن هنا فإن الذين يدافعون عن النصوص والرموز والأسماء، هم أكثر الناس واقعيةً، لأنهم يدافعون عن مرجعياتهم وسلطاتهم. وهم إذ يتصرفون بصفتهم حراس الهوية والذاكرة والنص، إنما يتعاملون مع الحقيقة كصندوق مقفل، كعلبة سوداء أو غرفة معتمة. ولكن وحده الولوج إلى هذه الغرفة لفتح الصندوق وتفكيك العلبة، يتيح انبلاج عالم جديد للمعنى أو فتح حقول خصبة للتفكير أو ابتكار أدوات للمعالجة أكثر مُضاء وفاعلية.

أعرف أن هذا التنبيه قد لا يلقى صدى عند من تقولب فكره أو «ختمت» الكلمات على قلبه وعلى بصره، ولكنه قد ينبه أهل «التذكرة» أو ذوي البصيرة، أي ذوي الألباب. وذو اللب لا يقف عند الظاهر المنطوق به بل يطلب الغائر أو المطمور أو المستتر، أي يطلب «معنى المعنى». ومعنى المعنى ليس سوى الظاهر أو السطح أو الشكل أو التشكيل أو الدال وقد حجب نفسه وتحول إلى عمق أو لا مرئي أو محتوى أو باطن.

ولهذا فإن معنى المعنى، وبهذا المعنى، ليس هو من قبيل «جوهر العلم» الذي إذا باح به المرء قيل له أنت ممن «يعبد الوثن»، على ما قيل قديماً، بل هو ما به نتحرر من

(5) راجع كتابه: النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب بيروت.

سلطة النصوص ونكف عن التعامل معها كأوثان تُعبد. وهكذا أراني أوظف التراث واستخدم عبارات النص القرآني. وفي هذا ما يدل مرة أخرى، على أن النقد الذي أمارسه ليس نقضاً، بل هو قراءة تستقصي وتستكشف. وأنا إذ أقرأ النص وأنتقده لا أنقضه، ولا معنى بل لا جدوى أصلاً من نقضه، وإنما أفتح علاقة جديدة معه، لا بوصفه عملة عقائدية أو وصفة علمية أو استراتيجية سلطوية، بل بوصفه ثروة بيانية جمالية أو رأسمالاً ثقافياً معرفياً أو فضاء للتأويل الحر المفتوح. وتلك هي المفارقة: أن أسعى إلى التحرر من النص به وله. هل مثل هذا النقد يقع في دائرة الممنوع؟ هل ثقافتنا لا تستوعبه؟ إذن هي عاجزة عن قبول التحدّي.

* * *

حسن حنفي:

مشروع فكري مثلث الجبهات

I - حسن حنفي ثائراً

ثمة جديد يلفت النظر بين المؤلفات التي صدرت عام (1988) هو كتاب الدكتور حسن حنفي: «من العقيدة الى الثورة»[1]. وهذا كتاب قد طال انتظاره، على الأقل بالنسبة الى كاتب هذه السطور الذي يتتبّع نتاج حسن حنفي ويقرأه باستمرار. والمؤلف مفكر مصري معروف بين أهل الفكر في العالم العربي. وهو كاتب واسع الاطلاع غزير الانتاج، فضلاً عن كونه صاحب رؤية ومنهج فيما يتناوله بالبحث والدرس. وهو يبحث في كتابه هذا الموقف من التراث القديم، أي التراث الاسلامي.

يقع الكتاب في خمسة أجزاء ضخمة يضع المؤلف في الجزء الاول منها «المقدمات النظرية» لبحثه. ويبحث في الجزء الثاني «التوحيد»، وفي الثالث «العدل»، وفي الرابع «النبوة والمعاد»، وفي الخامس، «الإيمان والعمل والإمامة». وقد استغرق تأليفه على ما يروي مؤلفه عشرة أعوام كاملة. وهو لا يشكل بعد سوى القسم الأول من مشروع فكري ضخم عنوانه العام «التراث والتجديد». وإذا كان المؤلف قد بحث في الكتاب الذي بين أيدينا (من العقيدة الى الثورة) «الموقف من التراث القديم»، فإنه سيبحث في القسم الثاني «الموقف من التراث الغربي»، وفي القسم الثالث «نظرية التفسير». وبذلك يتألف مشروع حنفي في «التراث والتجديد» من ثلاثة أقسام. وكان المؤلف قد كتب مقدمتهُ العامة في كتاب مستقل سماه بهذا الاسم أيضاً، أي «التراث والتجديد»[2].

فنحنُ إذن بإزاء كتابٍ، أو قسمٍ من كتاب، يشكل مشروع العمر بالنسبة الى صاحبِهِ، أو «تجربة العمر»، كما يُؤْثِر هو أن يعبّر. وفي هذا المشروع يُظْهِرُ حسن حنفي سعةً وعمقاً في الاطلاع على التراث الاسلامي. بمختلف مجالاته وعلومه وأعلامه لا نخالُ أحداً من المعاصرين يُضاهيهِ فيهما.

(1) من العقيدة إلى الثورة، الجزء الأول،المقدمات النظرية، دار التنوير والمركزالثقافي العربي، 1988.
(2) صدر عن «دار التنوير» أيضاً، بيروت 1981.

وفيه أيضاً، وهذا هو المهم، تتجلى رؤية حسن حنفي للتراث، وطريقته في الفهم والتفسير، ومنهجه في البحث والتحقيق. وذلك منذ البداية حتى اليوم، أي منذ العقيدة حتى الثورة. والعقيدة في مفهومه هي «التراث»، والثورة هي «التجديد». هكذا فهو يقوم بإعادة قراءة للإسلام، بنصوصهِ وأحداثهِ ومؤسساتهِ من أجل إعادة البناء والتأسيس، أي من أجل تأصيل الأصول وإعادة بناء العلوم القديمة وتجديدها. وهو إذ يفعل ذلك يقف موقف الفيلسوف من التراث ويتناوله تناولاً نقدياً يُعيد من خلاله النظر ليس في المناهج والمذاهب وحسب، بل أيضاً في الأصول ذاتها. هذا، إذا لم نقل بأنه يحاول استئناف الوضع ويكاد يَنْسِفُ الأسس والمسلمات.

ويتبيّن لنا ذلك من خلال قراءة مقدّمة الجزء الأول، أي مقدّمة «المقدمات النظرية» لكتاب: «من العقيدة إلى الثورة».

ففي هذه المقدمة يُعلِنُ حسن حنفي بوضوح وصراحة وجرأة رفضهُ للمقدمات التقليدية في علم أصول الدين الاسلامي [3]، أي علم الكلام، لأنها مقدمات إيمانية خالصة تعبّر عن إيمان ذاتي خالص وتصدر عن الغيب. هذا في حين ان المعرفة الصحيحة لا تأتي برأيهِ من علٍ ولا تتمّ كهبةٍ مسبقةٍ، أي كوحي وإلهام، بل تأتي من التأمل في المعطيات الفكرية والواقعية، وتتمّ عن طريق التحليل العقلي الرصين للأفكار والوقائع، وباستقراء مجرى الحوادث. وهو يُعْلِنُ أيضاً خروجهُ على التقليد. وعدم انتهاجهِ خطى السلف الصالح. فالقدماء في نظره هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقتدي بهم. وما قالوه وفعلوه ليس فوق الجدال، بل ينبغي أن يكون موضع فحص ونقد ومنطلقاً لإعادة النظر والبناء.

وهو يدعو، وبالجرأة نفسها، إلى نقل محور الاهتمام من الله والرسول، حيث كان يتركز البحث ويدور الكلام في العلوم التقليدية، إلى الإنسان حيث ينبغي أن ينصب الجهد ويتركز البحث من الآن وصاعداً. ولا غرابة فيما يدعو اليه حنفي. فالفلسفة قد عَنَتْ على الدوام انسحاب الألهة والأنبياء من على المسرح، ليحلّ محلهم الإنسان بعقلهِ وإرادتهِ، بمنطقهِ وتجاربهِ. وحسن حنفي يقول لنا بأن النبوة قد انتهت، وأن العقل قادر

(3) راجع الجزء الأول من الكتاب، المقدمة ص (7-48) .

بذاته على بلوغ اليقين وعلى تحقيق رسالة الإنسان دونما تدخل من أي إرادة خارجية عامة أو مشخصة.

ولذا، فهو ينتقد بقوة نظرة القدامى إلى الوحي وإلى الرسول وآله وصحبهِ. ذلك ان هذه النظرة قد قامت برأيهِ على تشخيص الأفكار وعبادة الأشخاص، فخَرَجَتْ بذلك على الوحي ذاته، وآلت إلى بروز الاصطفاء في صميم الإسلام على غرار الاصطفاء في اليهودية.

ثم هو يربط على نحو وثيق بين الله والسلطان، أي بين السلطان الديني والسلطان السياسي، ويرى أنّ الربط بين السلطانَيْن قد تمّ دوماً، وخاصة في عصور الانحطاط، لمصلحة الثاني، وضد مصلحة الأمة والجماهير والشعوب. ولذلك فهو إذ يقرأ خطاب السلطة في الاسلام يجد أن الحديث عن السلطان واحد أكان سياسياً أم دينياً، ويكتشف أن تملّق السلطان لا يختلف كثيراً عن مواقف الزُلفى والنفاق لله، وأنه لا كبير فرق بين ألقاب السلطان وأسماء الله الحُسنى.

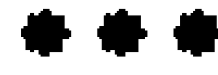
وأخيراً، يقول حنفي غير هيّاب ولا وَجِل بأنه إذا كانت العلوم القديمة بمقدماتها الايمانية تبدأ باسم الله الرحمن الرحيم، فإنه يبدأ هو كتابه «من العقيدة الى الثورة» باسم الأمة أو الأرض، غير معتمد بذلك إلا على العقل المصلحي والتأصيل العقلي الواقعي، محاولاً الجمع بين الفِرَق لا التفريق بينها كما فعل العلماء القدامى، وإذا كان العلماء القدامى قد وضعوا كتبهم بناء على سؤال الأمراء والسلاطين أو بعد استخارة الله، فإن حسن حنفي وضع مُؤلَّفهُ الضخم ليس بناءً على استخارة أحد، بل مراعاةً لمصلحة الأمة وحرصاً على وحدتها وحراسةً لها وذوداً عنها بالفكر والعقل.

بقيت مسألة أخيرة يثيرها حسن حنفي في مقدمة هذا الكتاب ويثور عليها. وهي مسألة الألقاب التي تبارى العلماء القدامى في مدح أنفسهم بها وتعظيمهم لها، مثل الإمام والقطب، والشيخ والمرجع، والعلاّمة والحبر، وحجة الاسلام وصدر الاسلام، وسيد العارفين وسيف الدين، ولسان الأمة وسيف السنة.. فهو يرى أن هذه الألقاب تنفي ما كانت تريد التأكيد عليه. لأنه لو كان العلماء كذلك، أي كما وصفوا به أنفسهم، لما احْتلّت الأرض ونُهبت الثروات وقهرت الحريات وتجزّأت الأمة وتغرّبت الهوية..

وبهذا، يقوم حسن حنفي بإعادة النظر في كل شيء ويسعى إلى قَلْب كل

المفهومات. وباختصار إنه يحاول في هذا الكتاب المسمّى «من العقيدة الى الثورة» أن يثور على العقيدة بالتحرّر من مقدماتها الإيمانية وأسسها الثابتة، من أجل إعادة البناء والتأسيس. ولا نبالغ إذا قلنا بأنه يقوم بنقد المقدمات والأصول وزعزعة أكثر البديهيات القارّة في العقل العربي الإسلامي.

ومع هذا كله، فنحن نجد أن حسن حنفي الفيلسوف الناقد الهادم بعقله لكل شيء والساعي في الوقت نفسهِ إلى إعادة بنائه وتأسيسه، يقدّم نفسه بوصفه فقيهاً من فقهاء المسلمين يُجدّد لهم دينهم. وهذا هو الفِصام بعينِهِ. الفصام بين اللفظ والمعنى، بين الدال والمدلول، بين العبارة وواقع الحال. وكأنه قدرٌ محتوم على الفيلسوف المسلم من ابن رشد إلى حسن حنفي أن لا يستطيع نقد العقائد والمذاهب إلا باسم الدين نفسه.



وبعد، فليس هذا عرضاً للانجاز الكبير الذي يمثله كتاب حسن حنفي. أو تقييماً له. وإنما هي كلمة أملاها صدور الكتاب وقراءةُ مقدمة مقدماته. ومهما يكن فهو كتاب جدير بالقراءة. وهو جدير بقدر ما يحضنا على النظر وعلى إعادة النظر، وبقدر ما يطرح من التساؤلات ويثير من الجدالات.

II - حسن حنفي مستغربا

الرد على الاستشراق

هل آن الأوان لكي يقوم العقل العربي بنقد العقل الأوروبي؟ هل صار بالإمكان وصف المشروع الثقافي الغربي وجعله موضوعاً لخطاب علمي أو مادة لنتاج معرفي؟ أقصد: هل تنعكس الآية بيننا وبين الغرب، فيُمسي هو الموضوعَ والمرئي والمدروس، ونصبح نحن الذاتَ والرائي والدارس؟ هل يُمسي الغربي في موقع المعروف والمقبوض عليه، ويصبح العربي في موقع العارف والقابض على ما يتوقع بعض العرب لنا أن نكون؟

مسوغ هذه التساؤلات صدور غير محاولة نقدية في هذا الصدد لمفكرين عرب بارزين، خصوصاً أصحاب المشاريع منهم، أعني مشاريع تجديد الفكر العربي وإعادة بناء الذات الإسلامية ثقافياً وحضارياً. أشير إلى محاولة مطاع صفدي المسماة «نقد العقل

الغربي» التي صدرت منذ عامين، وهي عبارة عن قراءة للعقل الغربي بلسان عربي وبعقل غير أوروبي. وهذه المحاولة هي قيد الترجمة الآن إلى الفرنسية. فهل إذا قرأها الغربي سيردد القول العربي المأثور: هذه بضاعتنا قد رُدت إلينا، أم أنه سيقف فيها على الجديد والأصيل؟ أترك الجواب معلقاً لأنني سأعود إلى تناول هذه المحاولة في مقالة مستقلة لاحقة. أشير أيضاً إلى أن الدكتور محمد عابد الجابري، صاحب مشروع «نقد العقل العربي»، يفكر هو الآخر على ما يبدو بقراءة عربية نقدية للفكر الأوروبي تكون الوجه الآخر لنقد الفكر العربي، على ما يذكر في مقدمة كتابه «التراث والحداثة»، حيث يقول بأن نقد العقل العربي لن يكتمل إلا بإنجاز نقد للعقل الغربي يكون فحصاً لصورته كما تكونت في وعي الأنا له، أي في الوعي العربي والإسلامي.

على أنني سأتكلم ها هنا على محاولة صدرت مؤخراً للدكتور حسن حنفي بعنوان «مقدمة في علم الاستغراب»(*). والاستغراب كما يريده ويحاول تأسيسه حنفي هو علم غرضه تحويل الغرب إلى موضوع للدرس بعد أن كان ذاتاً دارسة، أي قلب الموازين وتبديل المواقع، بحيث نغدو نحن مصدر العلم والمعرفة بعد أن كنا موضوعاً للدرس والفحص. فالاستغراب يشكل إذن، وكما يشير الاشتقاق، حركة مضادة للاستشراق ومحاولةً للرد على المركزية الأوروبية. فإذا كان الاستشراق هو رؤية الغرب للشرق ووصفه أو موضعته وتشييئه، فإن الاستغراب هو على الضد رؤية الشرق للغرب ووصفه أو موضعته وتشييئه. وإذا كانت المركزية الأوروبية تجعل من الغرب المركز والمحور أو المرجع والمصدر، فإن الاستغراب هو دفاع عن النفس بتحجيم الغرب ورده إلى حدوده الطبيعية، بابراز خصوصيته والقضاء على عالميته أو قطبيته. إنه محاولة التحرر من تبعية الغرب والخروج من فلكه وتجاوز عقدة النقص أو الخوف تجاهه، بالتعامل معه تعامل الند والكفؤ وربما محاولة احتوائه أو غزوه والاستيلاء عليه. وعلى كل فإن حسن حنفي لا يستقر على تعريف واحد لعلم الاستغراب. المهم أن هذا العلم يعني عنده كل ما هو ليس بغربي. والأحرى القول إنه يعني كل ما يقع من الغرب موقع الغير والمختلف أو المقابل والضد أو النقيض والرد أو الخصم والعدو...

(*) د. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1990.

مشروع مثلث الجبهات

والواقع أن حنفي ما فتىء يعد القراء بهذا العمل منذ أكثر من عشر سنوات، أي منذ صدور كتابه التراث والتجديد. ومع ذلك فإن «المقدمة» في علم الاستغراب التي تأخرت كثيراً، قد جاءت قبل الأوان. ولكي أزيل اللبس من كلامي لا بد من تحديد موقع «المقدمة» من نتاج حنفي الغزير والمتشعب الجوانب. فالمفكر المصري هو صاحب مشروع ثقافي ضخم وشامل عنوانه العام: «التراث والتجديد». وينطوي هذا المشروع على ثلاثة أقسام لكل قسم منها مقدمة أو بيان نظري فضلاً عن الأجزاء والفصول أو الأبواب. القسم الأول هو الموقف من التراث القديم ويتألف من بيان نظري وسبعة أجزاء صدر منها حتى الآن البيان والجزء الأول في كتاب ضخم يتألف بدوره من خمسة أجزاء تقع في آلاف الصفحات، عنوانه «من العقيدة إلى الثورة». أما القسم الثاني فيتألف من بيان نظري وثلاثة أجزاء وهو يتعلق بالموقف من التراث الغربي. وقد صدر الآن بيانه النظري وهو الكتاب الذي بين أيدينا. أما القسم الثالث فموضوعه الموقف من الواقع أو «نظرية التفسير». وهو يتعلق بتمثل الواقع المباشر واستيعاب الحاضر بالاستناد إلى النص والوحي. وتنفيذه مؤجل إلى حين تحقق الأجزاء السبعة من القسم الأول والأجزاء الثلاثة من القسم الثاني.

والسؤال الذي يجدر طرحه هنا: لماذا استعجل حسن حنفي كتابة مقدمة القسم الثاني قبل الفراغ من إنجاز القسم الأول؟ في الحقيقة لا يتعلق الأمر بثلاثة أقسام تختص بميدان واحد بقدر ما يتعلق بثلاثة ميادين يشتغل فيها حسن حنفي ويحارب على ساحتها. ولهذا استخدم في محاولته الأخيرة، أعني المقدمة في علم الاستغراب، كلمة «جبهة» بدلاً من كلمة «قسم» التي استخدمها في الأجزاء التي صدرت من قبل. فالأمر لا يتعلق إذن بنسق فكري محكم الأجزاء بقدر ما يتعلق بمشروع ثقافي يضم ثلاث جبهات، هو مشروع «التراث والتجديد». والمحارب يحارب على أكثر من جبهة. من هنا فإن حسن حنفي لم ينتظر الانتهاء من الحرب على الجبهة الأولى، جبهة الموقف من التراث القديم، بل فتح النار على الجبهة الثانية، جبهة الموقف من التراث الغربي. ليس هذا فحسب، بل اعتبر أيضاً أن البيان النظري لهذه الجبهة قد يُغني عن الأجزاء الثلاثة. وكأنه خَشِي أن لا يتمكن من إنجاز ما يريد إنجازه، بسبب اتساع الأجزاء وعدم اتساع العمر لكل هذا العمل الموسوعي المركب. وإني أتوقع أن يلجأ، عاجلاً أم آجلاً، لفتح الجبهة الثالثة

وقبل الانتهاء من تنفيذ الأجزاء المطلوبة على الجبهتين الأوليَيْن. لأنه إذا كان الجزء الأول من الجبهة الأولى هو شبه موسوعة استغرق تأليفها وصياغتها عشر سنوات، فقد يكون من المتعذر اتمام سائر الأجزاء للسبب عينه، أي موسوعية العمل وقصر العمر. وقصر العمر يشكل هاجساً لدى حسن حنفي يهجس به منذ بدأ التفكير بمشروع «التراث والتجديد» قبل ربع قرن، خصوصاً بعد أن بدأ تنفيذه. وقد قوى هذا الهاجس مع تقدمه في السن وإحساسه بأنه لن يفي بما وعد به. والأرجح أنه سيجد نفسه مضطراً إلى الاشتغال على الجبهات الثلاث واختصار المشروع أجزاءً وفصولاً.

تهميش النظراء

وحسن حنفي هو مفكر عربي بارز بات بغنىً عن التعريف. وأنا أعدّه واحداً من الذين يتصدرون الآن الواجهة على الساحة الفكرية في العالم العربي، أمثال عبد الله العروي وأدونيس ومحمد عابد الجابري ومحمد أركون ومطاع صفدي وعبد الكبير الخطيبي، وسواهم من أصحاب مشاريع التجديد والتحديث على اختلاف مرجعياتهم المعرفية ورهاناتهم الفكرية. وإذا كان حنفي يشير إلى معظم الباحثين والمفكرين العرب من أبناء جيله أو من الجيل السابق أو الأسبق لجيله، فإنه لا يذكر أركون مثلاً عندما يذكر أصحاب المشاريع ولا يعرّف بهوية مشروعه الفكري، مع أنه يذكر آخرين لا يضاهون المفكر الجزائري في الجدة والأصالة. كذلك الأمر بالنسبة إلى مطاع صفدي، فلا ذكر له البتة عند حنفي مع أن له هو الآخر مشروعه الفكري، وإن اختلف عن بقية المشاريع. ولا مسوغ عندي لهذا الاستبعاد لمفكرين عربيين بارزين سوى المسوغ الايديولوجي، والأحرى القول المسوغ الذاتي الاستعلائي. أقول الاستعلائي، لأن حسن حنفي، إذ يتحدث عن نظرائه من المفكرين العرب الذين يدعوهم إخوانه وأصدقاءه، فإنه يكتفي بذكر اسمائهم في الهامش، كما يفعل مثلاً وخاصة مع الجابري، مع أنه يعده «مفكراً لامعاً» ويتحدث عن كتابه «نقد العقل العربي» غير مرة في المتن مجرياً مقارنة بين مشروعه هو ومشروع المفكر المغربي. وهذا ما يفعله أيضاً مع المفكر التونسي هشام جعيط، فهو يقيّم مشروعه في المتن وعلى مساحة صفحة كاملة، ولكنه لا يذكر اسمه إلا في الهامش. وهذا شأنه مع أدونيس، يستبعده إلى الهامش مع أنه يعتبر مشروع «الثابت والمتحول» أقرب المشاريع إلى «التراث والتجديد». وهكذا يتعامل مع سائر المفكرين والباحثين العرب الذين يتحدث عن مشاريعهم ونتاجاتهم الفكرية: يكتفي بذكر اسمائهم

في الهامش، بينما يذكر أسماء المفكرين الأوروبيين دوماً في المتن. وهذا الاستبعاد للمفكرين العرب من المتن إلى الهامش يصدر عن موقف مماثل لموقف الغربي الذي يتعامل مع الشرقي بوصفه الهامش أو الطرف. صحيح بل من الطبيعي في كتاب مخصص للحديث عن فلاسفة الغرب أن تذكر اسماؤهم في المتن. ولكن المقام الذي يتحدث فيه حنفي في كتابه عن المفكرين العرب هو مقام الحديث عن الأنا لا عن الأخر، وبالتحديد عن المشاريع العربية المعاصرة، فإذا كان يذكر أسماء الفلاسفة الغربيين في المتن في معرض الحديث عن فلسفتهم، فلماذا لا يذكر أيضاً في المتن أسماء المفكرين العرب في معرض الحديث عن مشاريعهم؟! لا تفسير عندي لهذا الموقف سوى كونه يعبر عن مركزية ذاتية تتجسد في استبعاد النظير والانتقاص من حقوقه.

قوة النص

أسارع إلى القول بأن نقدي لحسن حنفي لا يعني أنني أريد الدفاع عن الجابري وسواه من الذين يقوم حنفي بتهميشهم في كتابه. فقد يقف الجابري من غيره نفس موقف حنفي منه. كذلك لا يعني نقدي لحنفي أنني اقف موقفاً سلبياً من نتاجه أو أسعى إلى نفيه. فالنقد لا يعني النفي التام بقدر ما يعني الكشف عن الوجه الآخر للمسألة أو القضية. وأنا إذ انتقده فإني اعترف في الوقت نفسه بأنني معجب بمهارته الكتابية وقدرته الفكرية الفائقة. وعندما سألني البعض عن رأيي في نتاجه أجبت بما يشبه جوابي على السؤال نفسه بالنسبة إلى الجابري، فقلت بأنني قد لا أوافق حنفي على كثير من آرائه واستنتاجاته، وقد أخالفه كل المخالفة في توجهاته الايديولوجية ومواقفه السياسية. ولكن قيمة ما يكتبه هذا المفكر لا تكمن في المعارف التي يستعرضها ولا حتى في النتائج التي يستخرجها بقدر ما تكمن في الامكانيات الفكرية التي يوظفها، أعني في قدرته على التصرف بالمعطيات التي يشتغل عليها واللعب بالأدوات التي يشتغل بها. هذا ما قلته عن الجابري، وما يمكن قوله عن كل مفكر بارز وعن كل أثر فكري هام. فأهمية المفكر لا تتمثل في طروحاته واستنتاجاته بقدر ما تتمثل في إمكان التفكير الذي يملكه، وفي قدرته على اللعب في الميدان الذي يعمل فيه. وهذا ينطبق على حسن حنفي. فأنت قد تخالفه وتنتقده. ولكن لا يمكنك إلا أن تعترف وانت تقراه، بأنك أمام باحث قدير ومفكر كبير وكاتب لامع. إنه يفرض عليك نفسه بقوة أدائه ونصه. بعرضه الباهر وصياغاته الأنيقة، بنظرته الشمولية ورؤيته الموحية، بقراءاته الكاشفة وقدرته على التصنيف

والتوليف. وهو إلى ذلك يدهشك بموسوعيته. إنه مثقف عربي تمتد معارفه بالطول والعرض، ماضياً وحاضراً، في التراث وفي الحداثة، بدءاً من نص الوحي حتى آخر ثمرات العقل، من مذاهب الفقهاء إلى عقلانية ديكارت، ومن عقائد المتكلمين إلى النقد الكنطي، ومن تجليات المتصوفة إلى متعاليات هوسرل، ومن منطق الفارابي إلى تفكيكات دريدا، ومن دعاوى الحركات الأصولية إلى الأدلوجات الحديثة على اختلافها...

الدخول من الهامش

من هنا يقع المرء في حيرة من أمره إذا أراد أن يكتب عن حسن حنفي، إذ يجد نفسه بإزاء كاتب يحارب على أكثر من جبهة، ويطل عبر واجهات متعددة، ويشتغل على عصور متباعدة، ويتناول عوالم ثقافية مختلفة، وينظر في تجارب انسانية متباينة. ولا أخفي أنني كلما كنت أفكر في الكتابة عن حنفي في سياق نقدي لأصحاب المشاريع الفكرية العربية، أعود فأحجم إذ لا أعرف كيف أبدأ ومن أين أبدأ. هكذا كنت أتحايل على نفسي وأتملص من المهمة لانعدام الحيلة والوسيلة عندي في مواجهة هذه الترسانة المعرفية التي يحشدها حسن حنفي في وجه قارئه أو ناقده. ولكن مقدمته في علم الاستغراب قد جذبتني واستدرجتني إلى الكتابة وجعلتني أنفذ ما كنت أفكر فيه منذ زمن. وها أنا أجد نفسي متورطاً في الكلام عليها ومناوشتها. وحيلتي في ذلك أنني لا أدخل على صاحبها من الباب الذي ينتظر الدخول منه، أي لا أدخل عليه دخول مطالب منكر ولا دخول مدّع مثبت. فأنا لن أناقشه في القضايا الرئيسية التي يطرحها ولا أنظر في المسائل المهمة التي يعالجها، بل أبدأ بالهامشي والعرضي، وأهتم بالمهمل الذي لا يلفت النظر ولا يستأثر بالنقاش. إذن لن أحاربه على الجبهات التي يفتحها ولن أدعه يجرني إلى حيث يرابط ويعسكر، بل سأحاول إتيانه من حيث لا يحتسب ومنازلته من حيث لا يتوقع. ولهذا فإنني لن أهتم بما يصرح به ويركز عليه، بل أهتم بما يستبعده ولا يقوله، منقباً عن خروم نصه وهوامش كلامه، منسجماً بذلك مع المنحى الذي أنحوه في تناول النصوص، وبه أذهب مذهب أهل التفكيك الذين لا يهتمون بالطروحات والمضامين، بقدر ما يهتمون بتوترات النص وتداعياته، بزلاته وأعراضه، «بمستنداته السرية»[1] وبناه المترسبة، ببداهاته المحتجبة ولغوناته الصامتة...

أعلم أن الكثيرين من أهل البحث والفكر عندنا يرفضون منهج التفكيك بحجة أنه لا

(1) هذا تعبير للكاتب التونسي سليم دولة استحسنته فاقتبسته من كتابه: الجراحات والمدارات.

يتلاءم مع شروطنا الثقافية ولا يلائم أوضاعنا الاجتماعية والحضارية، إذ برأيهم نحن أحوج ما نكون إلى الوحدة والتآلف وإلى التماسك والعقلانية. غير أن التجارب العربية الحديثة، وأعني بها تجارب دعاة التحديث على الخصوص، تعطي مصداقية «للمنهج التفكيكي والنقدي». فقد مضت علينا عقود ونحن نطالب بالوحدة والتحرير ونسعى إلى العقلنة والتقدم. وإذا النتيجة أن هذه الشعارات تُرجمت إلى أضدادها، أي إلى مزيد من الفرقة والتبعية والتخلف واللاعقلانية... ومعنى ذلك أن خطاب الهوية فقد حُجيته ومصداقيته، ومآله أنه ينبغي أن نُخضع هذا الخطاب لفحص نقدي نقوم خلاله بتفكيك تلك الكليات المتعالية التي تتشكل منها طروحاته المعلنة وشعاراته الصريحة. والتفكيك يعني هنا نبش المنسي والمكبوت أو المرذول، والالتفات إلى الهامشي والمستبعد والمسكوت عنه، بغية الكشف عما ينطوي عليه الكلام من الخداع والتضليل وعما يمارسه النص من الحجب والنفي، نفي الواقع وحجب الكائن. لقد اعتدنا أن نبدأ بالأساسي والمركزي والكلي والمطلق والرسمي وأن نفكر بالواحد والله والذات والوعي والعقل والشرع، ولكننا لا نجد على الأرض بعد طول التفكير إلا المختلف والمحايث واللامعقول واللامشروع. فلنغير إذن عادتنا، لكي نفكر بالضد، بالهامشي واللاسوي، بالمحلي والخصوصي، بالمنبوذ والمرذول.. فلعلنا نفهم بذلك لماذا لا تتحقق الكليات والمتعاليات أو لعله أن يكون السبيل إلى تحقيقه.

هاجس الكتابة

من هنا أبدأ، بل بدأت فعلاً نقدي من النهاية لا من البداية، من الفصل الأخير، وبالتحديد من الخاتمة التي يتحدث فيها حسن حنفي عن «النقد الذاتي وحدود العمر». ففي هذه الخاتمة يعترف حنفي بأوجه القصور التي تنطوي عليها مقدمته في علم الاستغراب. ومن هذه الأوجه أنه اكتفى بالكليات دون الجزئيات، وقدم تصنيفاً للفلاسفة أكثر مما قدم دراسة لتكوين العقل الأوروبي، وعرض المذاهب دون تبيان أثرها في الفكر العربي المعاصر، وجمع في البيان النظري التطبيق والنظرية، وكلها عيوب لم يكن بإمكانه تلافيها لأنه كان يكتب تحت وطأة همّ قصر العمر الذي هو «العيب الأكبر» على حد ما يعترف. والمقصود بـ «همّ قصر العمر» ذلك الخوف بل الهاجس الذي جعله يسرع قبل انقضاء الأجل في تنفيذ القسم الثاني من مشروعه واختصاره في جزء واحد هو هذه المقدمة التي بين أيدينا، أقول الهاجس لأن حنفي يكرر تعبير «قصر العمر» أو «حدود

العمر» عشرات المرات في فقرة لا تتجاوز ثلاث صفحات. ولأنه كان يكتب تحت وطأة هاجسه بانصرام الأجل، فإنه ترك المقدمة كما صاغها لأول مرة دون شطب أو تعديل، ما جعلها تنطوي على عيوب كثيرة، وما جعلنا نقرأ على صفحة الغلاف الأخيرة عبارات تصدمنا بأخطائها اللغوية أو المطبعية. نقرأ مثلاً كلمة «لنهضة» وقد أُكِلت هاؤها: لنضة»؛ ونقرأ «إحدى تطبيقاتها» بدلاً من أحد تطبيقاتها، كما نقرأ: مشروع التراث والتجديد يضم «جبهات ثلاثة»، بدلاً من «جبهات ثلاثاً». والسؤال ما الذي جعل حنفي يستعجل الكتابة ولو على حساب الدقة والإحكام؟ ما الذي دفعه إلى الإسراع في التنفيذ متغاضياً عن الأخطاء والعيوب ووجوه النقص؟

طبعاً لن نفسر الأمر هنا على المستوى النفساني برد العجلة في الكتابة إلى خوف حنفي الشديد من انقضاء الأجل. فهذا الهاجس هو ما ينبغي فهمه وتفسيره. وفهمه يتم على مستوى انطولوجي، أقصد أنه يتعلق برؤية المثقف إلى ذاته ونظرته إلى مهمته، ويرتبط بعلاقة الكاتب بنصه ونتاجه. هذا ما ينبغي معالجته والتركيز عليه، أي هذا ما يخشى عليه حنفي من انقضاء الأجل. لنقرأ في هذا الصدد هذا المقطع في الصفحات الأخيرة من الكتاب:

«حاولت إعطاء وجهة نظر في تاريخ الفلسفة الأوروبية بعد أن مارستها على مدى أربعة عقود من الزمان نصفها خارج مصر ونصفها الآخر داخل مصر. أردت أن أعطي الحصيلة كلها مرة واحدة. فقد لا يكون في العمر متسع إذا ما أجّلت أداء الرسالة. فالكتابة عندي تخليص من همّ، وتخفيف من تبعة وثقل. كما أن الكتابة عندي لحظة انفعال وإثبات وجود، لحظة تحرر الأنا من الآخر بوصفه وموضعته وتحويله إلى موضوع للحكم. اقتضى العمر أن أُخرج الثعبان أولاً من تحت قميصي ثم بعد ذلك أصفه مدققاً محققاً طوله وعرضه وسمكه ولونه، أن أحوله من ذات إلى موضوع، ومن روح إلى بدن، ومن عالم الأذهان إلى عالم الأعيان. كما أردت في لحظة عاجلة، والعمر قصير، إبعاد الخوف من الآخر والتخلص من إرهابه، وتجاوز عقدة النقص أمامه التي يشعر بها بعض الباحثين. فالوعي الأوروبي موضوع أيضاً وليس ذاتاً. وأنا أيضاً ذات وليس موضوعاً. ويمكنني أخذ كل فلاسفة الغرب وأضعهم في طابور عرض وأكون أنا قائدهم، أوجههم وأحركهم، واستعرضهم في حركات وتشكيلات وتحيات كيفما أشاء، وطبقاً لاستراتيجيتي وخططي وأهدافي، بل أن آخذ طوابير الأعداء بعد حصارهم وأضعهم جميعاً في الأسر،

وأضع كل مجموعة منهم في زنزانة، وأغلق عليهم أبواب السجن. وبالتالي تضيع من نفوسنا رهبة الأعداء. لقد وقع العدو الذي كان منتصراً بالأمس في أسرنا اليوم كما حدث مع العدو الاسرائيلي في حرب أكتوبر 1973 . وعلى هذا النحو قد تضيع من نفوسنا روح الرهبة أمام الفلسفة الأوروبية وقوة الجذب التي نشعر بها تجاهها. كما يساعدنا كثيراً تجميعهم في مذاهب وتيارات واتجاهات على أخذهم جميعاً في شتلات في قبضة واحدة حتى لا نتوه في الأجزاء والأفراد والشخصيات والمذاهب التي ما يجمعها أكثر مما يفرقها. هدفنا كان وضع الوعي الأوروبي، بدلاً من تركه مطلق السراح يصول ويجول كيفما شاء، في سجن كبير ومذاهبه في زنازين متجاورة حتى لا يتوه أحد منهم ولا نتوه في اقتفاء الأثر. . .» (ص 560-561).

نرجسية المثقف

لنر إذن ما الذي يقول هذا النص وما الذي لا يقوله أيضاً وخاصة فيما يتعلق بتجربة صاحبه في الكتابة.

إنه يقول بأن الهمّ والتبعة والانفعال والتحرر وإثبات الوجود هي الأمور التي تقف وراء ما يكتبه حسن حنفي. ولا شك أن هذا الكاتب المفكر يثير في نصه مجمل القضايا التي يتحدث عنها الكتاب عموماً فيما يخص تجربتهم مع الكتابة. فالكاتب لا يملك أحياناً إلا أن يكتب. وهو يكتب وينشر تفريجاً عن همّ أو تحريراً لمكبوت أو إزاحة لعبء أو إفضاء بكشف. فكيف إذا كان يعتقد بأنه يرى ما لا يراه الآخرون ويكتشف ما يعجزون عن اكتشافه أو التعبير عنه. وكيف إذا كان يؤمن بأنه مثقف طليعي يهدي الناس وينير لهم دروب الحرية والحقيقة والسعادة. بهذا المعنى تشكل الكتابة على ما يتخيلها اهلها مظهراً من مظاهر التنوير، تشكل «مشروع ممارسة علنية للحرية» على حد تعبير الشاعر عبد العزيز مقالح، أي تجربة تتيح للكاتب أن يستعيد حريته ويحقق ذاته. أو يبني سلطته. . إنها فعلاً إثبات للوجود كما يقول حنفي: من خلالها يُبرز المرء امكاناته ويستعرض قوته أو يبني سلطته، وبها يحقق قصب السبق في ميدان عمله ومجال اختصاصه. ولعل حسن حنفي سارع إلى إخراج مقدمته في علم الاستغراب لهذا السبب بالذات، أي تحت وطأة ذلك العراك المعرفي بينه وبين أنداد له يتنافسون معاً على ساحة الفكر العربي. لقد خشي الرجل أن يسبقه الآخرون إلى الكتابة عن موضوع فكر به ووعد بالكتابة عنه منذ زمن، أي منذ اشتعلت في ذهنه تلك الفكرة الخلاقة التي كانت في أساس مشروع «التـراث

والتجديد» بجوانبه الثلاثة. غير أن حنفي لا يصرح بذلك. بل إنه يكتفي بالقول إن الكتابة هي عنده إثبات للوجود وتحرير للأنا من الآخر، أي من الغربي. طبعاً إن إثبات الوجود يكون في مواجهة الغير. والغير هم في الدرجة الأولى نظراء الكاتب والعاملون معه في ميدان عمله. نعم إن حنفي يدعو نظراءه أحياناً إخوانه أو أصدقاءه، ولكنهم في النهاية أنداده وربما أضداده. والضد يثبت وجوده في حلبة التنافس بينه وبين أضداده، أي حيث يثبت جدارته في مقارعتهم ومضاهاتهم أو في تفوقه عليهم أو تميزه عنهم...

لا مراء أن للمجابهة وجهاً آخر. فإذا كان الكاتب يحقق ذاته بمواجهة سواه من الكتاب، فإنه يصنع حريته بمواجهة العالم عبر الفكرة والكلمة. إنه يرفض الواقع ويقاومه بخلق واقع آخر موازٍ له أو بديل عنه يمثله النص. وقد يكون النص أكثر واقعية من الواقع نفسه، إذ للنص وقائعيته، أي حضوره وصموده، في حين أن الواقع لا يوجد في النهاية إلا في الروايات والخطابات أي في المنظومات التأويلية والمراجع المعرفية. إذن أن يكتب الكاتب معناه أن يختلف عن الغير، أن يحلم بتغيير العالم، أن يمارس حريته بصنع الواقع وإعادة صياغته من جديد؛ معناه أن يكون في سَبْق على نفسه وأن يصنع ذاته على نحو مبدع يشعر معه بمتعة العيش واستحقاق الوجود.

ولكن حسن حنفي لا يكتفي بذلك. فهو لا يعتبر الكتابة مجرد أداة لممارسة حريته واختلافه أو وسيلة للاهتمام بذاته. لا يعتبرها محاولة للخلاص الفردي. بل هي عنده همّ جماعي. إنها مهمة ورسالة، أداة لتحرير الأمة والجماعة. ولهذا فإن هذا المفكر يكتب متعاملاً مع نفسه بوصفه سليل العلماء والفقهاء ووارث المصلحين والدعاة في حمل الأمانة الفكرية وفي الدفاع عن الهوية والذات. كذلك فهو يتعامل مع نفسه كمثقف بالمعنى الحديث للكلمة. والمثقف الحديث هو مثقف «عضوي» كما وصفه أو تخيله أحد كبار المثقفين والمنظّرين في هذا العصر، أعني به المفكر الماركسي انطونيو غرامشي. وفي رأيي إن كلمة «عضوي» هي كلمة خادعة. ذلك أن المثقف الحديث ليس مجرد فرد ينخرط في مجتمعه ويحمل هموم شعبه أو يتماهى مع أمته، وإنما هو شخص يمارس ذاته بوصفه يمثل النخبة والطليعة ويجسد وعي الناس أو ضمير المجتمع. ما يقوله المثقف العضوي هو أنه يتماهى مع هموم الناس وأمانيهم وأشواقهم. ولكن ما لا يقوله هو أنه يريد لهم أن يتماهوا مع همومه وأحلامه ومشاريعه. هذا هو معنى قوله، أي ما يحجبه القول ويسكت عنه، والقول يحجب ذاته ومعناه. هكذا يحمل المثقف الداعية الناس على معناه وإرادته مدعياً أو

متوهماً بأن رؤيته هي رؤية أمته، وأن همومه هي هموم شعبه، وأن قضيته هي قضية مجتمعه بل قضية البشر أجمعين. وتلك هي النرجسية التي يتصف بها الكتاب والمثقفون والدعاة. وتتجلى هذه النرجسية في كون المثقف أو الكاتب القائم بأمر الدعوة يصدر في تعامله مع ذاته عن إحساسه بمركزيته ومحوريته، برسوليته ونخبويته، بتفوقه واصطفائه. ولا نعجبن. هذه هي البداهة المحتجبة التي ينهض عليها خطاب الدعاة: ممارسة الداعية لذاته بوصفه أوعى وأعلم أو أحق وأولى من الناس بأنفسهم. ولهذا فإن الدعوة تنطوي في مآلها على بذرة الاستبداد وجرثومة الفاشية، على ما نشهد ونعاني.

في الحقيقة ينقسم الكتاب إلى فئتين. فمنهم من تشكل الكتابة عنده مشروعاً فردياً كما نجد مثلاً في النموذج الصوفي العرفاني حيث الفرد يبحث عن خلاصه الشخصي، في عالم ميؤوس من إصلاحه وترميمه، بواسطة ممارسات وتقنيات وتجارب يستعيد بواسطتها المتصوف حريته ويصنع ذاته كفرد مبدع خلّاق.

ومنهم من تشكل الكتابة عنده مشروعاً جماعياً كما نجد لدى الفلاسفة والمصلحين والمثقفين المحدثين وكل الدعاة. والداعية، أياً كانت طبيعة الدعوة، يقدّم نفسه بصفته صاحب رسالة لهداية البشر أو إصلاح المجتمعات أو تحرير الشعوب أو تنوير العقول أو تحديث الأفكار والمفاهيم. وحسن حنفي هو من الصنف الثاني بوجهيه القديم والحديث. فهو يستلهم النموذج النبوي الرسولي كما يستلهم النموذج الفلسفي والايديولوجي. إنه مثال العالم والمصلح الذي يقوم بتجديد عقيدة الأمة وإحياء علومها والمحافظة على هويتها وتراثها. وهو مثال المثقف الحديث الذي يسعى إلى تنوير الثقافة وتحديث المجتمع وتحرير الأرض والشعب والأنا من سيطرة الآخر. والحق أن نموذج المثقف الداعية يخترق نص حنفي من أوله إلى آخره. فالداعية هو «الشخص المفهومي»[(2)] الذي يتوارى خلف الكلمات ويوجه الخطاب. والذي يقرأ ما يكتبه حسن حنفي يشعر فعلاً بأن هذا المفكر ليس سوى ناطق تتكلم باسمه أو عبره شخصوص الدعاة على اختلافها، من النبي إلى الفيلسوف، ومن الفقيه إلى المنّظر الحديث، ومن الاصلاحي في عصر النهضة إلى الأصولي المعاصر، ومن المثقف الديمقراطي داعية العلمانية إلى المثقف الثوري الداعي إلى قلب الأوضاع وتغييرها. هكذا نجده يتقمص أكثر من شخصية أو دور؛ فهو مرة الباعث والمجدد، ومرة أخرى المؤسس والمعلم، ومرة ثالثة الحارس والمدافع، ومرة

(2) راجع شرحاً لهذا المصطلح في مكان آخر من هذا الكتاب: الفلاسفة ليسوا حكماء بل عشاق.

رابعة المناضل والمحرر. . . وأياما كان الحال فهو يمارس ذاته، وكما يبدو لنا في كتاباته، بصفته يحمل عبء الأمة على كاهله، بصفته صاحب رسالة لا تقبل التأجيل هي التي اقتضت منه الإسراع في درس علوم الغرب وإعادة صياغتها، خاصة وأن هذا الجانب من جوانب مشروعه، أعني الموقف من التراث الغربي، يتعلق بتحرير الأنا من سيطرة الآخر وإرهابه.

ثعبان الفلاسفة

والآخر عند حنفي يمثله فلاسفة الغرب. فهؤلاء يجسدون في نظره «الثعبان» الذي ينبغي إخراجه من القميص أول الأمر إذا لم يكن بالامكان وصفه أو قتله بمعنى أدق. وهذا ما يحاول أن ينجزه حسن حنفي في مقدمته. فالمهمة العاجلة اقتضت أن يقوم باستعراض الفلاسفة وتصنيفهم دون التوغل في دراسة العقل الأوروبي تاركاً ذلك لمن يأتي بعده. والعجيب في الأمر أن حسن حنفي يتحدث عن الاستعراض الذي قام به بلغة عسكرية. فهو يتعامل مع فلاسفة الغرب وكأنهم جنود ينتمون إلى معسكر الأعداء. لقد تخيل أنهم يشكلون طوابير وأنه هو قائدهم يُسَيِّرهم ويوجههم كيفما شاء. أكثر من ذلك، تخيل أنه يقوم بمحاصرتهم وتقسيمهم إلى مجموعات ثم وضع كل مجموعة منهم في زنزانة وإغلاق باب السجن عليهم. بذلك نتخلص برأيه من عقدة النقص تجاههم ونتحرر من هيمنتهم، ونستعيد من ثم حريتنا الضائعة ونمارس سيادتنا على أنفسنا وعلى الغرب نفسه. وبما أن حسن حنفي داعية تحرر ثقافي ووطني، فإنه يُجري مقارنة بين معركته مع فلاسفة الغرب ومعركة العرب مع العدو الاسرائيلي في حرب أكتوبر عام 1973. فكما انتصر العرب على اسرائيل في تلك المعركة نازعين من أنفسهم روح الرهبة تجاهها، كذلك يفعل هو في هذا الكتاب بالنسبة إلى الفلسفة الأوروبية مسجلاً انتصاره عليها متحرراً من عقدة النقص تجاهها على حد قوله.

هكذا يتكلم المفكر المصري على فلاسفة الغرب بوصفهم ثعابين وأعداء ينبغي التخلص منهم أو حبسهم واعتقالهم، مقدِّماً بذلك الشاهد على أن الخطاب مخادع يقود صاحبه إلى حيث لا يريد. لقد صرح حنفي في مقدمة كتابه بأنه سيكتب علم الاستغراب بروح حيادية موضوعية وبأنه لن يريد له أن يكون كنقيضه الاستشراق مشروعاً للسيطرة على الآخر. ولكن ها هو يتحدث في خاتمة الكتاب عن الفلاسفة بعقلية سجّان يدير معسكراً

للاعتقال، أي بعقلية سلطوية فاشية. إنها إرادة السيطرة بل الانتقام تفضح صاحبها من حيث لا يشاء.

والأعجب من ذلك كله أن دارس الغرب، ولأقل المستغرب على وزن مستشرق ما دام هو استعمل الاستغراب مقابل الاستشراق، أقول إن المستغرب العربي يحمّل الفلسفة وأهلها تبعة سيطرة الغرب علينا أعني تبعة ضعفنا وعجزنا وتخلفنا. مساكين هؤلاء الفلاسفة الذين نحمّلهم هذه المسؤولية عن كل ما أصابنا، مع أنهم لم يفلحوا يوماً في ترجمة أفكارهم في أنظمة سياسية، ولم تصدق لهم نبوءة فيما تنبأوا به، من أفلاطون الذي حاول إصلاحاً فاعتقل وبيع في أسواق النخاسة، إلى كنط الذي تنبأ في محاولة له بأن البشرية تسير بخطى حثيثة نحو السلام، فإذا النتيجة بعد قرنين أننا نشهد أعنف الصراعات وأفظع الحروب، نشهد محاولات تصفية الشعوب الضعيفة وإبادتها. ناهيك بماركس الذي وعد بتحرير الناس وإقامة فردوس اشتراكي على الأرض، فإذا النتيجة أيضاً وكما نعلم هي على عكس ما توقع بالتمام، ولا ضرورة لإيراد الشواهد إذ الوقائع تصدم في هذا الخصوص. وإني أحاول أن أتخيل ما الذي كان سيقوله كنط أو هيغل لو قُدر للواحد منهما أن يقرأ هذه اللهجة العدائية بل العنصرية التي يتحدث بها حسن حنفي عن فلاسفة الغرب. من المؤكد أن الأول كان سيتحدث عن بربريتنا وأن الثاني ستزداد قناعته بأن الشرق لم يعرف ولن يعرف الفلسفة. فماذا لو كان الأمر يتعلق بميشال فوكو الذي أتاح لبعضنا، بربطه بين أشكال المعرفة وأنماط السلطة، أن يوجه أول نقد جدّي فاعل للمعرفة الاستشراقية، يكشف عما تستبطنه هذه المعرفة من أشكال السيطرة على الآخر، وأنا أشير بذلك إلى محاولة إدوار سعيد المسماة «الاستشراق». لا شك أنه لو كان فوكو ما زال حياً يرزق وأتيح له أن يقرأ كلام حنفي، سيطلق ضحكة فلسفية ساخرة من الطريقة الدونكيشوتية التي يتحدث بها المستغرب حسن حنفي عن فلاسفة الغرب، ثم يعلق قائلاً: هذا مصداق ما نذهب إليه وهو أن المنزع السلطوي الاستبدادي أو الفاشي لا يوجد خارجنا فقط، بل يوجد أيضاً في داخلنا. إنه هوى يسكننا ويتسلط على عقولنا وتصرفاتنا. ولهذا فإن الحرب ضد مشاريع السيطرة والهيمنة لها وجهان: وجه إلى الخارج ووجه إلى الداخل.

نعم ينبغي لنا أن نتحرر من سلطان الفلاسفة وأن لا نكون عبيداً للنصوص، تستوي في ذلك جميع النصوص. وهذا ما يمارسه النقد الفلسفي اليوم في الغرب كما تجلى

بشكل خاص لدى فلاسفة أمثال فوكو ودولوز ودريدا. فإن أعمال هؤلاء تنطوي على أهم وأخطر نقد وُجّه للفكر الفلسفي بعد نيتشه، لأنه نقد يكشف الغطاء عما تمارسه الذات الغربية المتعالية من أشكال التمركز والاصطفاء والنفي، نفي الآخر. إنه في الحقيقة تفكيك للعقل الأوروبي وتقويض للثوابت الفلسفية الراسخة على نحو يؤدي إلى زحزحة الغربي عن تمركزه الذاتي، أي إلى زعزعة نظرته إلى ذاته بصفته المركز والمحور. ولا أخال حنفي يبلغ في مشروعه الأطوار أو المستويات التي بلغها الغربيون أنفسهم في نقدهم لمشروعاتهم الثقافية. وعلى كل حال، فإن حسن حنفي لا يستعمل في خطابه كلمة «نقد»، بما يعنيه النقد من تحليل للمكونات وتفكيك للبنيات. فهو يستعرض ويصف أكثر مما ينتقد. والأحرى القول إنه يميل إلى نوع من الانتقام، إلى قتل الأب كما يُقال في التحليل النفسي. ولكن قتل الأب يعني بالدرجة الأولى التحرر من سلطة النصوص التراثية. فإذا كان لفلاسفة الغرب سطوتهم، فإن للتراث أيضاً سطوته ورهبته. غير أن دارس الغرب لا يريد درس التراث وموضعته. إذ هو يعتبر أنه في هذه المرحلة، يقصد مرحلة التحرر من الاستعمار، لا ينبغي تشييء الأنا بتحويلها إلى موضوع للدرس والفحص، بل ينبغي تشييء الآخر و«تحجيره»، بالتعامل معه كما لو أنه شيء أو حجر، وذلك بغية التحرر من رهبته واحتوائه. ولهذا فإن حسن حنفي بصفته عالم استغراب ينتقد الجابري بصفته ناقداً للعقل العربي وللعلوم الاسلامية. هكذا يُعطي حنفي الأولوية لدرس العقل الغربي وموضعته دون العقل العربي، متغافلاً عن أمر وهو أن الفكر الغربي هو الذي أيقظنا من سباتنا الحضاري وفتح لنا أبواب النقد (نقده هو ونقد ذاتنا)، متستراً على أمر آخر وهو أن وجهاً من وجوه أزمتنا الفكرية يتمثل في الخضوع للنصوص التراثية التي تسجننا في زنزاناتها بقدر ما نسجنها نحن ضمن منظوماتنا التفسيرية التي لم تعد تفسر شيئاً. فنحن فعلاً أسرى قراءات ومفاهيم ونماذج أو صور تحتاج إلى إعادة نظر. وإذا كنا نحتاج إلى إخراج الثعبان من تحت القميص، فإننا نحتاج في الوقت نفسه إلى أن نتشبه به ونتعلم منه، بحيث نغير جلدنا تماماً كما يغير الثعبان جلده. أعني نحتاج إلى إخضاع خطاباتنا عن الهوية والذات إلى النقد والفحص. ونقد الخطابات والنصوص كما يمارسه أهل الفكر عندنا، أمثال الجابري وأركون وأدونيس وصفدي وسواهم يصب في هذا الإتجاه، أي التخلي عن قراءة التراث قراءةً جوهرانية ثبوتية تراثية ميتة، لكي نقرأه قراءةً عصرية حية فعالة نقوم خلالها بتفكيك بنى الثقافة العربية واستكشاف أصولها ومكوناتها، من أجل اعادة تركيبها وتحديثها. فلا بد من تفكيك تلك البنى القابعة فينا والتي تعيقنا عن

التحرر والانطلاق، وعن الخلق والبناء، ولأقل عن التأثير في مجرى الأحداث والأفكار. وإذا كانت المهمة هي أن نتحرر من سيطرة الغرب ووصايته الفكرية، فمهمة المفكر أن يفكر بالتحرر من كل وصاية ومن أية جهة أتت، وسواء أكانت وصاية الفلسفة وأهلها أم وصاية الشريعة وأئمتها. مهمته أن يفكر دوماً بطريقة مغايرة لما فكر به الآخرون. ومهمة المفكر العربي أن يعمل على مساءلة ذاته واستنطاقها كما يعمل على مساءلة الغرب واستنطاقه، ولا فرق بين الأمرين، إذ هما وجهان لفعل معرفي واحد. بيد أن حسن حنفي يفهم التحرر في هذه المقدمة[3] تحرراً من سلطة الغرب، وبالتحديد من سلطة فلاسفته، متوهماً أنه بمجرد أن نضع الفلسفة الغربية موضع الدرس والفحص، نتحرر من سيطرة الغرب وهيمنته. والحق أن خطاب حنفي يقوم على جملة بداهات محتجبة هي جملة اعتقادات وأوهام أعرضها فيما يأتي.

الوهم الفلسفي

كل مشتغل في علم من العلوم أو في مجال من المجالات يمسي في النهاية سجين علمه أو مجاله، أي يصبح أحادي النظرة والبعد، فيرى إلى الأمور من جانب واحد،

(3) أقول «في هذه المقدمة» لأن حسن حنفي يقف في مواضع أخرى مواقف نقدية جريئة في تعامله مع التراث الإسلامي يتجاوز فيها نقد الجابري بما لا يُقاس. ففي «قصة الغرانيق» مثلاً التي أثيرت بعد كتاب «الآيات الشيطانية» لسلمان رشدي نجد الجابري ينفي هذه القصة ويعتبرها مختلقة من أساسها، كما يذهب إلى ذلك في كتابه: العقل السياسي العربي. بينما نجد حسن حنفي يقر بأن ما ورد بخصوص الآيات الشيطانية، أي قصة الغرانيق، هو صحيح. بل هو يذهب إلى أبعد من ذلك بكثير، معتبراً أن الآيات الشيطانية كانت عبارة عن عرض قدمه المشركون للنبي طالبين منه أن يعترف بآلهتهم وأن يذكر أسماءها في خطاب الوحي، فقبل النبي هذا العرض الذي استهواه كزعيم سياسي يريد تحقيق مصالحة مؤقتة مع العدو. وهذه قراءة محض ناسوتية لخطاب الوحي تنسف أساسه اللاهوتي.

= ولا شك أن حنفي يبدو في موقفه هذا في منتهى الجرأة والثورية قياساً على موقف الجابري الذي يبدو في منتهى المحافظة. وهذا ما جعل صادق جلال العظم يعرب عن عظيم تقديره لحسن حنفي على صراحته، كما ورد ذلك في كتابه عن سلمان رشدي؛ راجع صادق جلال العظم، «ذهنية التحريم، سلمان رشدي وحقيقة الأدب»، مجلة «الناقد»، العدد 54، كانون الأول 1992؛ والواقع أن حسن حنفي لا يثبت على موقف، بل هو يتودد بين النقيض والنقيض، بين الانغلاق والانفتاح. وإذا كان يقدّم نفسه أحياناً بصفته الحارس والمدافع عن الهوية تجاه الآخر، فإنه في أحيان كثيرة يتكلم على التراث بإشارات نقدية يتجاوز فيها أركون الذي يعد الأكثر تفكيكاً للعقل الإسلامي والأكثر تعرية للذات الإسلامية.

ويتعامل مع القضايا على مستوى دون غيره، مستبعداً بذلك بقية الجوانب والمستويات. من هنا يشكل الاستغراق في الاختصاص عائقاً معرفياً يحول دون معرفة الشيء أو حجاباً انطولوجياً يحجب ما هو كائن. وهذه حال المشتغل بالفلسفة؛ فهو يغلّب المنظور الفلسفي على ما عداه، معتقداً أن الفلسفة هي أبرز تجليات الوعي وأدل النشاطات الفكرية على العقل وأعلى أشكال ممارسة الذات، غير ملتفت إلى سائر المجالات الفكرية والأنشطة الإنسانية التي تُعتبر هي الأخرى من مظاهر الوعي وأشكال ممارسة المرء لذاته. وهذا شأن حسن حنفي في مقدمته إلى علم الاستغراب. إنه يتعامل مع الغرب بوجهه الفلسفي متوهماً أولاً أن الفلسفة تجسد الوعي الأوروبي وأنها عنوان المشروع الثقافي الغربي؛ ومتوهماً ثانياً أن التحرر من فلاسفة الغرب هو تحرر من سلطته؛ فضلاً عن وهم آخر مفاده أن تحويل الآخر أو الشيء إلى موضوع للدرس والاستكشاف يعني اخضاعه أو التحرر من سيطرته وهيمنته.

وهذا الوهم المركب مصدره فلسفة الذاتية التي افتتحها الفيلسوف الفرنسي ديكارت. وبموجب هذه الفلسفة يعتقد الإنسان بأنه يقبض على العالم من خلال التمثل، تمثله لذاته أولاً وتمثله للأشياء ثانياً، والأمران مرتبطان إذ الثاني يُبنى على الأول. غير أن النقد الحديث بل المعاصر، متمثلاً بالمنحى الأثري أو الجيولوجي أو التفكيكي في قراءة النصوص، يبيّن لنا أولاً أن فلسفة الذات والوعي والحضور هي اختزال الكائن إلى مجرد صورة، أي مسخ له بتحويله إلى كليات مجردة. والأهم من ذلك أن النقد يبيّن لنا أن الذات العارفة القابضة على الأمر أو على الشيء أو على الآخر تحجب الإكراهات التي تشرط عملها. إذ الذات ليست مطلقة السيادة حرة التصرف، بل هي مشروطة ومفعول بها. وبعبارة أصرح، لا وجود لذات مستقلة منعزلة سابقة في تكوينها على الموضوع، وإنما الذات هي جملة شروطها، أي مجموعة العلاقات والنِسب والاضافات التي تقوم بينها وبين الموضوعات. ومعنى ذلك أن ثنائية الذات والموضوع التي يبني عليها حسن حنفي علمه الجديد، هي ثنائية خادعة قد تمت زحزحتها الآن تحت مطرقة النقد. فلا موضوع يُعطى في ذاته أو يعقل بذاته من دون ذات. ولا ذات تستقل بذاتها عن الموضوع أو تدرك بمعزل عنه. بل ثمة تكوين متبادل بين الذات والموضوع على نحو يجعل من غير الممكن التفكير في أحدهما من دون الآخر. من هنا لم تَعد معرفة الموضوع إخضاعاً له أو تحرراً منه كما كان يُفهم الأمر من قبل. لعل العكس هو الصحيح أو الممكن، أقصد أننا نعرف الموضوع بقدر ما نتحرر من أوهامنا الذاتية عنه.

ومن جملة هذه الأوهام اعتقادنا أن الدارس والفاحص هو في موقع المهيمن بالنسبة إلى المدروس والمفحوص. بينما الحقيقة أن الموضوع يقتحم الذات ويشرطها. إنه ينتصب دوماً بين الذات وذاتها، بحيث يمكن القول بأنه تقوم بين المرء وذاته وسائط وحُجب ووجوه وعلاقات أو طبقات تُلقي ظلالاً من الشك على مفهومات الحضور والوعي والتمثل، وتزعزع التصور التقليدي للحقيقة بوصفها تطابق الذات والموضوع. فآليات الخطاب وإجراءاته تسهم في إنتاج الحقيقة، تماماً كما يجتاح الهوى الوعيَ ويسهم في تشكيله، وكما يغزو الآخر الأنا ويسهم في بنائها. ولهذا فنحن إذ نخضع الغربي للدرس سنكون بفكرنا ومعرفتنا أثراً من آثاره أو نتاجاً من نتاجاته، وسيكون محكوماً علينا كما نحكم نحن عليه. فلا نتوهمن كثيراً في هذا الخصوص. إذ لا وجود لتشكيل محض، بل ثمة تشكل وتشكيل. والدارس يتشكل لا محالة بما يدرسه. وهذا شأن الغربي أيضاً، فإن دراسته للشرق تسهم في تشكيل وعيه، ومعرفته بذاته لا تنفك عن معرفته بغيره. وإذا كان حسن حنفي يريد دراسة الغرب واستكشافه، فإن خطابه يبدو ثمرة من ثمار الفكر الغربي. فهو يدرس الغرب بلغته، أي بلغة ديكارت وكنط وهيغل وهوسرل بنوع خاص ومع أن حنفي يعلن بأن المشروع الغربي وصل إلى مرحلة هي «بداية النهاية» بالنسبة إليه، فإنه لا يفيد الكثير من هذه المرحلة التي يحاول فيها أرباب الفكر الغربي نقد الأساس الذي قامت عليه الفلسفة الغربية، أي نقد الذاتية المتعالية التي افتتحها ديكارت واختتمها هوسرل، وذلك بتبيان مدى الوهم الذي ينطوي عليه القول بأن الإنسان الغربي هو سيد ذاته والعالم. فهل نبني نحن علمنا على أسس كَشْف الفكر الغربي عن أنها عبارة عن حُجُب للحقيقة والواقع أو عبارة عن أوهام عن الذات والغير خادعة مضلّلة.

من هنا فإن وضع الفلسفة الغربية موضع الدرس والفحص لا يعني، بداهةً، أننا أصبحنا في موقع السيطرة على الغرب. فالفلسفة ليست أصل السيطرة. قد تكون مظهراً من مظاهر قوة الغرب وتفوقه أو شاهداً على قدرته على التجدد، والأهم من ذلك أن الفلسفة لا تصف الواقع، بل هي خلق مفهومات تعلن عن مجيء حدث أو أحداث تتصل بكينونة الإنسان وعلاقته بالوجود، كما تنبئنا بذلك آخر المحاولات الفلسفية حول ماهية الفلسفة، وأعني بها كتاب: «ما هي الفلسفة» لجيل دولوز وفيلكس غتاري[4]. فما هو

(4) راجع بصدد مفهوم الفلسفة المقالة المنشورة في مكان آخر حول كتاب دولوز وغتاري: الفلاسفة ليسوا حكماء بل عشاق.

الحدث الذي يعلن عن مجيئه دارس الفلسفة الغربية؟ إنه يقول لنا بأن العربي والمسلم والمنتمي إلى خارج المساحة الغربية عموماً قد أصبح ذاتاً تجاه الغرب وثقافته. إنه يقول، تحديداً، بإن نهضة الشرق قد بدأت فيما الغرب بدأ انحطاطه. فهل هذا نبأ حقيقي أم نبأ كاذب؟ هل يُنبئنا حقاً خطاب الاستغراب عن ولادة الكوجيتو الشرقي، كما كانت ولادة الكوجيتو الديكارتي، مثلاً، إعلاناً عن استقلال الإنسان في مواجهة عالم اللاهوت ومؤسساته الكنسية؟ نحن نعلم أن الحديث عن انحطاط الغرب ليس جديداً، بل يعود إلى قرن خلا. فمنذ شبنغلر والغرب يحدثنا عن انحطاطه فيما نحن لم نشهد سوى توسعه. ولا تفسير للأمر عندي سوى أوهام الغرب عن ذاته وحقيقته. ويبدو لي أن المستغرب حسن حنفي يقع في التغريب، أي في الاستشراق المقلوب. باختصار إنه يتوهم أن درس المشروع الغربي يحمل إلينا نبأ الحدث العظيم الذي هو تحررنا من الغرب، فيما الحقيقة أن هذا الحدث لم يأتِ بعد. فالعلم يصف حالة الشيء ولا يعلن عن مجيء الحَدث. وحدها الفلسفة باستطاعتها أن تفعل ذلك. وحسن حنفي لا يتحدث، هنا على الأقل، بحسب ما يصرح من موقع الفيلسوف، بل من موقع العالِم، أي بلغة الدارس الواصف، مما يعني أن خطابه ليس إعلاناً عن النبأ الذي يحدثنا عنه.

وفي أية حال إن مفهوم حسن حنفي للفلسفة الغربية ينطوي على وهم مركب يصدر عن نرجسية فلسفية في عصر أصبحت فيه الذات الفلسفية، ذات المنشأ الديكارتي، موضع نقد وتفكيك. إنه الاعتقاد بأن الفلسفة تؤسس العلوم وتحرر الشعوب وتبني المجتمعات الفضلى. فيما الحقيقة أن الفلسفة لا تعدو كونها تجربة إنسانية فريدة، تحقيقاً لحلم شخصي، تعبيراً عن إرادة الخلق، خلق المفاهيم وتعشقها. صحيح أن الفيلسوف يقدم نفسه في خطابه بوصفه يحرر العقول وينور الأذهان، بيد أن خطاب الفيلسوف يحجب كينونته بالذات، أي كونه يجسد هوى صاحبه للمفاهيم واستغراقه في عالم الأفكار.

استغراب أم كهانة؟

لا ينسى حسن حنفي بأنه يؤسِّس ويبني في كل ما يكتبه. ولهذا فمراجعه في هذه المقدمة هي مؤلفاته العديدة ومقالاته التي لا تُعد ولا تحصى. وإذا شئتُ المبالغة أقول إنه لا يترك صفحة دون أن يُحيل القارىء إلى أحد أعماله أو دراساته. وفيما يخص هذا الجانب من جوانب مشروعه، فإنه يعتبر نفسه المؤسِّس الأول لعلم جديد، ويعتبر محاولته

«المحاولة الكاملة الأولى» في علم الاستغراب. هكذا فهو لا يدع سانحة إلا ويذكّرنا فيها بأنه صاحب مشروع فكري تأسيسي. ولعل هاجس التأسيس هو الذي جعله يُقصي أسماء المفكرين العرب إلى الهامش خلال الحديث عن مشاريعهم. فلا يليق أن يُذكر الأنداد في متن النص إذا كان الخطاب هو خطاب التأسيس.

ولأن هذا المفكر يتعامل مع نتاجه الفكري على هذا النحو، فإننا نجد المؤسسين والدعاة وأصحاب المشاريع، عرافين وسحرة أو أنبياء وكهنة أو منظّرين وفلاسفة، ينطقون على لسانه من حيث يشاء أو لا يشاء. ولا يظننن أحد أنني أبالغ عندما استحضر نماذج الكهنة والسحرة. فإن حسن حنفي الذي يعتبر مقدمته في علم الاستغراب مؤشراً لتبادل المواقع بيننا وبين الغرب، يتنبأ بأن حضارتنا التي عرفت حتى الآن سباعيتين: سبعة قرون سمان هي عصور الازدهار، وسبعة عجافاً هي عصور الانحطاط، تشهد من الآن وصاعداً، أي منذ بداية القرن الخامس عشر الهجري نهضتها الثانية التي ستستمر أيضاً سبعة قرون بالتمام. وفي المقابل يرى حنفي أن الغرب الذي شهد حتى الآن سباعيات ثلاثاً، نهضة فكبوة فنهضة، أخذ يشهد نهاية نهضته الأخيرة، وسيدخل لا محالة في مرحلة انحطاط جديدة ستمتد هي الأخرى سبعة قرون بكاملها. إذن تستغرق المرحلة الحضارية أكانت نهضة أم كبوة، سبعة قرون بالتمام بحسب التحقيب التاريخي الذي يضعه حسن حنفي. أهكذا حقاً جرت الأمور وستجري في المستقبل؟ لا شك عندي أن المفكر المصري يتعامل في تحقيبه التاريخي مع الرقم سبعة بطريقة سحرية ويوظفه توظيفاً اسطورياً على نحو ما يستخدم البدائيون الأرقام في قراءتهم للأحداث والوقائع. من جهة أخرى يقدم حنفي توصيفاً للحضارات يؤكد من خلاله أن علاقتنا بالغرب كانت دوماً علاقة متعاكسة وستكون كذلك أبداً، بمعنى أنه عندما يكون الغرب في صعود نكون نحن في هبوط، وبالعكس. فهل هذا التعاكس حتمي يا ترى؟ الا يمكن أن تقوم العلاقة بين الشرق والغرب على التبادل؟ في الحقيقة إن التوصيف الحضاري الذي يستخدمه حسن حنفي يُدخلنا في فلسفة التاريخ التي يحاول البعض تلميعها وتعويمها، وأنا اشير بذلك إلى فرنسيس فوكوياما صاحب مقولة «نهاية التاريخ» التي شغلت الأذهان والعقول في الآونة الأخيرة. وفلاسفة التاريخ يدعون إجمالاً أن بمقدورهم القبض على قوانين التاريخ والتنبؤ بمسار الحضارات. بيد أن المستقبل، أعني الأحداث والوقائع، تنبئنا دوماً أن الإنسان لا يقع خارج التاريخ بل داخله، ولا يتعالى عليه بل ينخرط فيه. من هنا قلما تصح النبوءات والتكهنات التي تحاول أن تصف أو ترصد أو تضبط ما يند عن الوصف والضبط أو

الرصد. فالإنسان غير قادر على ضبط سلوك الذرة والتنبؤ بمسارها، فكيف له أن يضبط أو يتنبأ بسيرورة التاريخ والمجتمعات! بيد أن أصحاب المشاريع لا يكفون عن التكهن وإطلاق النبوءات. ولهذا فإن قراءة اركيولوجية لخطاباتهم تشكف بأنهم يتحدثون أحياناً بلغة السحرة أو الكهنة أو الخيميائيين..

وهم التأسيس

على كل حال ليس هذا هو المهم. وإنما المهم أن نضع فكرة التأسيس ذاتها موضع التساؤل. هل هناك فعلاً محاولات فكرية «كاملة»؟ هل هناك مشاريع يمكن اعتبارها مشاريع تأسيسية؟ أم أن التأسيس هو مجرد وهم؟ لو نظرنا إلى الأمور بالمنظور التقليدي لأجبنا على السؤال بالايجاب. ففي هذا المنظور ثمة مؤسسون ومعلمون. فارسطو على سبيل المثال هو واضع أسس المنطق والمعلم الأول، والفارابي هو المعلم الثاني الذي أرسى دعائم الفلسفة في الثقافة الإسلامية، وديكارت هو مؤسس فلسفة الذاتية، وكنط هو مؤسس الفلسفة النقدية.. ولكن لو نظرنا نظرةً تفكيكية غير تقليدية، لبدا لنا أن الأمر ليس بالبداهة التي نحسب. فالمحاولات التي زعم أصحابها بأنها محاولات تأسيسية يمكن أن لا تكون كذلك بعد النقد والتفكيك. لقد زعم ديكارت أنه أسس الأنا كجوهر مفكر، ولكن كنط بيّن أن هذا الزعم لا أساس له، لأنه لا يقول لنا كيف يمكن للوجود الذي هو غير متعين أن يصبح متعينا بواسطة الفكر. وزعم كنط بدوره بأنه أسّس فلسفة نقدية، فإذا بالنقد يكشف لنا اليوم أن نقده للعقل غير مؤسس بما فيه الكفاية. أي وبلغة حنفي نفسه: «ظل سؤال كنط الأساسي: كيف يكون الحكم القبلي التركيبي ممكناً؟ دون حل جذري». وهذا هوسرل زعم هو الآخر بأنه يبني فلسفة محكمة الأسس تضع حلّاً لأزمة العلوم الأوروبية بإعادة تأسيس الكوجيتو الديكارتي، فإذا بالعلوم تفقد الكثير من إحكامها ووثوقها، وإذا بالذات المتعالية تتطاير شظايا تحت مطرقة النقد.

ولو قرأ حنفي جيداً الطور الأخير من أطوار الفلسفة الغربية لتواضع قليلاً ولتوقف قبل أن يدعي لمحاولته الكمال والتأسيس. ذلك أن مصطلح «التأسيس» الذي نستعمله لوصف علومنا أو مشاريعنا هو مصطلح مخادع. إنه مجرد كلمة نوظفها في الخطاب بطريقة ماورائية أو سحرية. من هنا فهو يتعرض للنقد والتفكيك شأنه شأن سائر المفهومات التي نحملها محمل البداهة وهي ليست كذلك. وما يكشفه النقد بهذا الصدد أنه في كل خطاب ثمة نصوص تتراكم وتتعايش أو تتنافى وتتعارض. وأنه في كل نص ثمة ترقيع

وتطعيم أو ترميم وتعويم. وأنه في كل قول ثمة تحوير وتبديل أو حجب واستبعاد. أكثر من ذلك: يمكن القول بأن التأسيس إن هو إلا حجب الفكر لأسسه أو استبعاد القول لشروطه أو تستر العلم على سلطته. وهذا شأن حسن حنفي في مقدمته إلى علم الاستغراب: فهو يدّعي أولاً بأنه يؤسس علماً جديداً، فيما هو يقوم في الحقيقة بقراءة للفسلفة الأوروبية هي عبارة عن استثمار لمفاهيم متداولة في مجال جديد أخصها بالذكر مفاهيم الأنا والآخر والذات والوعي... ويدعي ثانياً أنه يصف المشروع الغربي، في حين أن ما يصفه حقاً هو صورة الغرب كما تكونت في ذهنه، أي مجرد تأويل للعلاقة بين الأنا والآخر هي ثمرة العقل والفهم والخيال فضلاً عن الحساسية بما تعنيه من التعاطف أو النفور. وأخيراً فهو يدعي من وراء علم الاستغراب التحرر من مركزية الغرب، فإذا به يحمل الغرب على إرادته ومعناه، متستراً بذلك على مركزيته. فمنطوق خطابه أنه يريد تحرراً، ولكن ما يسكت عنه الخطاب أنه يريد سيطرةً. ولهذا ليست المسألة مسألة تأسيس أو تحرير، بقدر ما هي مسألة توظيف أو تأويل أو احتواء.. ولكن حسن حنفي، المستغرب، يتغافل عن ذلك بقدر ما يقيم في هويته أو يتمركز على ذاته.

وهم الأنا

من الأوهام الكبرى التي تملي على حسن حنفي تفكيره وهمُ الأنا. وأعني بهذا الوهم الاعتقاد الخرافي بوجود هوية صافية هي ماهية ثابتة أو بداية عظيمة أو أنا مركزية أو أصل أول له صفة الإنشاء والتأسيس. ولهذا يبني خطابه في الاستغراب على إقامة قطيعة ماورائية بين الغرب والشرق أو بين أوروبا والإسلام، فاصلاً بذلك على نحو قاطع ونهائي بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية، سواء من حيث الذات والصفات، أو من حيث النشأة والسيرورة. وما يراه حنفي في هذا الصدد أن الحضارة الغربية هي «حضارة طردية» تنمو وتبدع بالانطلاق من المركز والابتعاد عنه، في حين أن الحضارة الإسلامية هي بالعكس «حضارة مركزية» تنمو وتبدع بالنسج حول المركز. فالأولى تنشأ بنقد المركز وممارسة الاختلاف عنه. بينما تنشأ الثانية بفعل تمثل الأنا للمركز ومماهاته. الأولى انفراج عن المركز والبؤرة، ولهذا فهي تنمو بطريقة طولية تاريخية. في حين أن الثانية هي تمحور حول المركز، ولهذا فهي تنمو بطريقة دائرية، أي بتكوين دوائر بعضها أوسع من بعض إذا صح تأويلي لحسن حنفي.

لا مراء أن الحضارات تختلف وتتنوع. ونحن اعتدنا أن نقول بأن حضارتنا هي

حضارة اللغة والنص أو الوحي وأن الحضارة الغربية هي في المقابل حضارة العقل والعلم والتقنية، ناهيك بمن يذهب إلى القول بأن الثقافة العربية يغلب عليها العنصر الديني والغيبي أو الروحاني في حين أن الغالب على الثقافة الغربية هو العنصر المادي والدنيوي أو العلماني. ومع ذلك فأنا لا أذهب إلى القول بأن الحضارات تتعارض وتتنافى. بل أقول إنها تتراسل وتتفاعل أو تتواصل وتتكامل. على الأقل فإني أحْذر التقسيمات النهائية التي تحشر المرء في خانة عقائدية وتجعله رهن هويته، واعتبرها بمثابة أفخاخ ينصبها الدعاة والمبشرون والعقائديون لتبرير مشاريعهم وسلطاتهم المعرفية أو السياسية. صحيح أن التصنيف هو من مقتضيات العلم. ولكنه يتحقق في مآله على حساب العلم والمعرفة ويصادر حرية البحث والفكر، فضلاً عن حرية الاختلاف والانتماء. إن للأمر وجهه الآخر دوماً. أعني أن التصنيف القاطع للأنا كضد للآخر مؤداه عبادة الأصول والانغلاق على الذات، ومآله إدانة الآخر والسعي إلى إقصائه أو نبذه. ولا نعجبن. فالقول بالماهية الثابتة والهوية الصافية يتجلى نزعة اصطفائية أو مركزية أو عنصرية.

وهذا شأن حسن حنفي في علم الإستغراب. إنه يريد حشرنا ضمن تعريفات نهائية للحضارات تذكرنا بآراء المتطرفين من أهل الاستشراق أمثال رينان وسواه. والحال فإن حنفي المستغرب يذهب في تصنيفه للأنا وللآخر إلى أن الوعي الأوروبي هو وعي تاريخي لأنه يصدر عن حضارة طردية، بمعنى أن بنيته هي حصيلة تكوينه وتطوره. في حين أن الوعي الإسلامي «له ماهية مسبقة»، لكونه يصدر عن حضارة مركزية، بمعنى أنه ذو بنية ثابتة تسبق تكوينه وسيرورته. هكذا يرى حنفي أن الوعي الأوروبي هو وعي يتشكل في التاريخ، في حين أن الوعي الإسلامي هو وعي يتمحور حول «أنا مركزية». أكثر من ذلك: يعتبر أن الذات الإسلامية هي «أنا لا تتكون بل توجد». الآخر أي الغربي فقط هو الذي يتكون لأنه وحده من صنع التاريخ.

إذن نحن ننتمي إلى هوية لا تاريخ لها هي مجرد تجسيد أو تمثل لماهية قائمة بذاتها تسبق كل تكوين أو تطور أو تشكيل. ولا شك أن هذه قراءة أفلاطونية ماورائية للذات العربية تجعل منها ذاتاً تخرج من التاريخ وتتعالى عليه. وإني أخال حنفي في قراءته هذه ينظر إلى الأنا بعين غربية نافياً بذلك الصفة التاريخية عن الحضارة العربية، معيداً بكيفية جديدة إنتاج الرؤية الاستشراقية التي نتهم أصحابها بالتحيز والعنصرية. وهذا هو شأن التقسيمات الماورائية للهويات سواء أتت من جهة الغرب أم من جهة الأنا، إنها

تغذي النزعات المركزية أو العنصرية، بإصدار أحكام مبرمة على الأنا أو على الآخر. والحال فماذا يعني القول بأن الذات الإسلامية لا تتكون في التاريخ وبأن الوعي الإسلامي ماهيتُهُ سابقة عليه، سوى تعزيز الرأي القائل بأننا نحن العرب لا وعي لنا بالتاريخ وأننا لا نعرف التطور ولا التقدم، فضلاً عما يمارسه هذا القول من حجب للحقيقة، ومن قمع لإرادة المعرفة باستبعاد محاولات نقد الذات وإخضاعها إلى الفحص العقلي والتحليل التاريخي.

التسييج الحضاري

هكذا يحسم حسن حنفي الأمور بتعريفاته الحضارية، مقيماً نوعاً من السياج الثقافي والفكري بين الأنا والآخر مانعاً الداخل أن يخرج والخارج أن يدخل. فهو بدلاً من أن يقرأ هويتنا الحضارية قراءة فاعلة متجددة في ضوء علاقتها ببقية الهويات، نراه ينظر إليها نظرة أحادية المعنى وحيدة الجانب. مع أن الحضارة، أية حضارة، هي أغنى من أن يستغرقها مفهوم واحد، وأبعد من أن تنحصر في بُعد واحد. وهذا شأن الحضارة العربية: إنها كل مركب متعدد الجوانب والأبعاد يصعب حده أو حصره. وحسن حنفي يشهد على نفسه بنفسه. فهو إذ يتحدث عن هويته الحضارية، إنما يتحدث بضمير المتكلم وصيغة الجمع «نا»، فيقول «فكرنا المعاصر» أو «تراثنا القديم» حتى لا يقع في الإشكال الذي يثيره التداخل بين الهويتين، العربية والإسلامية، والأحرى القول التعارض على ما يتصور العلاقة بينهما بعض العرب أو المسلمين. إذن يواجه حسن حنفي الآخر أي الغرب بهوية غير قابلة للتحديد، بل هي موضع تداخل أو لبس تعارض. وفي الحقيقة لا تخلو حضارة من تعارض في الرؤى والمواقف والنماذج. ولا تخلو هوية ثقافية من الاختلاف والمغايرة. بل الهوية تنمو بالاختلاف عن المركز، وتبدع وتتجدد بتحويل الأصل وصرفه. ولا تشذ الهوية الإسلامية عن ذلك. فنحن نجد فيها، بالإضافة إلى المحدثين والفقهاء وعلماء الكلام والتفسير، الصوفية والفلاسفة والخوارج والزنادقة والصعاليك... وهؤلاء لا ينطبق عليهم تعريف الأنا بوصفها «حضارة مركزية» لأنهم لا يقفون موقف المتمثل للمركز أو المتماهي معه، بل ينتقدونه ويخرجون عليه. وهنا أيضاً نجد حسن حنفي يشهد على نفسه أو ينفي كلامه بكلامه. إذ هو لا يندرج دوماً في تفكيره فيما يسميه «الحضارة المركزية»، كما يبدو خصوصاً في مقدمة كتابه «من العقيدة إلى الثورة»[5]. ففي هذه المقدمة يعلن أنه

(5) من العقيدة إلى الثورة، المقدمات النظرية، المركز الثقافي العربي ودار التنوير 1988.

لا يكتب كتابه باسم الله كما فعل القدامى، بل يكتبه باسم الأرض والشعب والأمة والنهضة. وفيها يصرح بأن التقدم هو جوهر الوعي الإنساني وحركة التطور، وأن الإنسان قادر بعقله المستقل وإرادته الحرة على أن يواصل حركة التاريخ وأن يستمر باجتهاده الخاص حتى يرث النبوة والأنبياء. ولا يخفى أن مثل هذا الكلام يصدر عن مفكر يمتلك وعياً بالتاريخ وينتمي إلى حضارة طردية. إنه كلام يقف وراءه خطاب الأنوار الأوروبي. وبه يخرج حسن حنفي على نظام الفكر الذي يتركز الاهتمام فيه على قراءة الوحي وتأويل النص، فيستبعد المفاهيم المركزية العاملة في الخطاب الإسلامي كالله والوحي والنبوة والنص والشريعة والعقيدة، لصالح مفاهيم حديثة كالوعي والتطور والتقدم والتاريخ والثورة والجماهير... بذلك يتردد حنفي بين منطقين، مركزي وطردي، مقدِّماً بنفسه المثل على أنه يتعذر النظر إلى الهوية، الفردية أو الجمعية، نظرة مغلقة وحيدة الجانب.

وإذا كانت محاولة تسييج الأنا ثقافياً في مواجهة الغير هي آلية من آليات الدفاع عن الذات، فإنها تشكل في الوقت نفسه آليةً يمارسها خطاب الهوية لحجب الاختلاف الانطولوجي الذي يخترق كل هوية. وأعني بالاختلاف الانطولوجي أن التعارض هو صفة بنيوية للذات، وأن الآخر يقبع في الأنا لا خارجها. بكلام آخر أعني به أن مشكلة الهوية هي بين الأنا وذاتها بقدر ما تكون بينها وبين الغير، وأن ما بين الأنا وذاتها من التعارض هو بنسبة ما بينها وبين الآخر من التشابه. من هنا يبدو جانب الخداع في كلام حسن حنفي على «دهرية الغرب وإباحيته ودنيويته». فنحن دهريون كالغرب وربما أكثر منه. ذلك أننا نتنافس على الحطام ونعيش الحياة بقضها وقضيضها. يُعرف ذلك من علاقتنا بالمال ومن ممارستنا للجنس والسلطة. فبالنسبة إلى هذه الأخيرة نحن أبعد ما يكون عن التعالي. فشهوتنا إلى السلطة ومحافظتنا عليها بأي ثمن وولاءاتنا العصبية جعلتنا نقتتل ماضياً وتجعلنا نقتتل حاضراً أيما اقتتال، ولو اقتضى الأمر الاستنجاد بالغير على الأنا. أليس هذا ما حصل منذ الملك الضليل حتى حرب الخليج، ومنذ حادثة السقيفة حتى آخر نسخة من حروبنا الأهلية، مروراً بالطبع بالحرب الأهلية «النموذجية» بين الاميرين أبي عبد الله بن محمد وعمه وسميه في آن قبل خروج العرب من الأندلس؟ بالنسبة للمال كان الرشيد في عصره يقول للغيمة: إذهبي حيث شئت، فإن خراجك عائد إلي، أي كان أشبه ما يكون برئيس الولايات المتحدة اليوم، زعيماً لأكبر امبراطورية مالية. أما الجنس فحدّث ولا حرج. فقد أباحت لنا الشريعة أن نستمتع بهن بعد أن ندفع لهن أجورهن، وأن نقتني منهن ما ملكت الأعيان، ولو كن بالعشرات بل المئات، وكان بإمكان الواحد أن يذهب

إلى سوق الرقيق الأبيض لكي يبتاع جارية كما يبتاع أي شيء من الأشياء. هكذا كانت لنا فيما مضى خلافة أقمناها هي عبارة عن امبراطورية للمال من جهة وامبراطورية للجواري والاماء من جهة أخرى. ولا ضير في ذلك. ولكن لا نقولن إن الغرب مادي إباحي في حين أننا محافظون وروحانيون. فنحن سخرنا المجال القدسي في خدمة دهريتنا ودنيوتنا. وهذا هو شأن المجال الدنيوي، لا يكف عن إنتاج أبعاده الرمزية وأشكاله القدسية. إذن ليس الغرب مغايرتنا المطلقة بقدر ما هو وجهنا الخفي الذي نحاول طمسه او نفيه.

ثنائية خادعة

والواقع ان ثنائية الأنا والغير أخذت تفقد مصداقيتها في تفسير عالمنا المعاصر. فهي ثنائية خادعة تحجب عالمية الإنسان التي تمارس اليوم أكثر من أي يوم مضى، بالرغم من التقسيمات الجغرافية والخصوصيات الثقافية، وبالرغم من النزاعات والحروب بين الدول والأمم. والأهم أنها تحجب أشكال السيطرة في الداخل التي ربما تكون أسوأ من أشكال السيطرة التي تمارس من الخارج. والحال فنحن نتهم الغير بالتآمر علينا فيما حروب الأهل هي على أشدها عندنا. ونريد التحرر من الغرب المسيطر والقاهر فيما نحن نستنجد به لكي يردع بعضنا عن بعض أي لكي يحمي الأخ من أخيه ويفصل بين الأنا والأنا. من هنا فإن ثنائية الغرب والعرب التي يبني عليها حسن حنفي علمه هي ثنائية قديمة تمت إلى الماضي أكثر مما تمت إلى المستقبل. إنها نفس الثنائية التي يبني عليها المستشرقون علمهم، الأمر الذي يجعل استغراب حسن حنفي الوجه الآخر للاستشراق. وهذه الثنائية تتم زحرحتها الآن لأنها باتت قاصرة عن فهم ما يجري. فالأمر تعدى الصراع بين شرق وغرب، ذلك أننا بدأنا ندخل في «نظام ثقافي عالمي جديد»، على ما يلاحظ الكاتب المغربي عبد اللطيف اللعبي. وهذا النظام لا يمكن فهمه بأدواتنا المعرفية القديمة، أي لا يمكن فهمه من خلال ثنائية الغرب والشرق أو المركز والطرف أو حتى المستعمِر والمستعمَر. إنه يتطلب ممارسة التفكير على المستوى الكوني. لقد صارت المصائر متشابكة. وإذا كان كل نظام يخلق هوامش وينتج أشكالاً من السيطرة، فإن النظام الثقافي الجديد يعمل على تهميش الفكر الفلسفي، بما هو فكري نقدي تنويري، وحيث تستوطن الفلسفة الآن أي في أوروبا ذاتها. وأوروبا لم تعد في موقع السيطرة والهيمنة كما هو معلوم. إنها أصبحت قارة منقوصة السيادة منهوكة القوة مفلولة الذات، بعد أن انتقلت الزعامة الى الولايات المتحدة. غير أن اميركا ليست ولم تكن موطناً للفلسفة. فهذه

الأخيرة استوطنت أول ما استوطنت لدى الاغريق. وبعد الحدث القرآني والفتح الاسلامي وجدت الفلسفة أرضاً جديدة في العالم الاسلامي وعرفت تطوراً وازدهاراً باللغة العربية. ثم عادت فتجددت وازدهرت أيما ازدهار في أوروبا. والفلسفة هي الشهوة إلى العلم كما قال ابن سينا أو هوى المعرفة كما قال هوسرل أو محبة المفهوم كما يقول حديثاً جيل دولوز. أما النظام الثقافي الجديد فتغلب عليه تجارة المعرفة وتسويق المعلومة.

وإذا تناولنا الأمور على هذا الصعيد، أي صعيد الفكر الفلسفي، نجد أننا، عرباً ومسلمين، أقرب إلى أوروبا من أميركا، أعني بالطبع المشتغلين في مجال الفلسفة. فنحن مثل الأوروبيين تستهوينا الماهيات المتعالية كالوحدة والهوية والذات والأنا والوعي وسواها من الكليات المجردة، فنشتغل بها ونحول بواسطتها العالم إلى شعارات ومقولات. أما الأميركيون، فإنهم على الضد من ذلك، يصنعون الواقع من خلال الفكرة أو الصورة والرسالة، كما يقول جان بودريار. وبهذا المعنى يبدو حسن حنفي أقرب إلى فلاسفة الغرب منه إلى علماء الإسلام القائمين الآن بحراسة الشريعة والعقيدة. صحيح بأن حنفي يقدم نفسه بوصفه مفكراً إسلامياً يدافع عن الهوية ويجدد ثقافة الأمة، إلا أن نصه هو نص فلسفي من حيث منطقه وبنيته. فهو يتحدث بلغة الفلاسفة في النهاية، وإن وضعهم موضع الدرس العلمي. إنه يستعمل أدواتهم ومفهوماتهم ويقف على أرضهم ويعمل في حقلهم. والفلاسفة هم أقرب بعضهم إلى بعض بالرغم من تباعد عصورهم واختلاف انتماءاتهم وأوطانهم.

وهم التحرر

لا أريد أن أنفي الانجاز الذي حققه حسن حنفي في هذه المقدمة إلى علم الاستغراب وهي تقع في ثمانية فصول. لقد ركزت نقدي على الفصلين الأول والأخير، أي على مقدمة المقدمة والخاتمة وفيهما يتحدث حنفي عن معنى علم الاستغراب وعن جدل الأنا والآخر. أما الفصول الستة الباقية والتي هي عبارة عن استعراض للفلسفة الأوروبية، فلم تكن عندي موضع نقد وفحص. بل إني إذ أقرأ في هذه الفصول أجد كل الفائدة والمتعة. ولا شك أن ما كتبه حسن حنفي في هذا المجال هو قراءة عربية لفلاسفة الغرب لا سابق لها من قبل. وإنه لما يستحق الثناء والتقدير أن يكتب عربي عن الفكر الغربي نصاً بهذه القوة وبهذه الثقة.

بيد أني لا أرتب على هذا النص النتائج التي يرتبها صاحبه. أعني لا أبني أوهاماً

على دراسة الفلسفة الغربية. فليس للأفكار هذه القدرة التحريرية العجيبة التي يتخيلها حسن حنفي إلا في أذهان المثقفين. والمثقف المؤمن برسوليته ونخبويته لا ينفك عن وهم مزدوج، وجهه الأول اعتقاده أنه قادر بعقيدته أو بنظريته الثورية على تغيير العالم وقود الناس نحو خلاصهم وسعادتهم. ووجهه الآخر أن البشر يتوقون إلى تحقيق العدالة والمساواة والسلام. من هنا يُنصِّب المثقف نفسه بصفته المعلم والقائد أو الامام والمرشد أو المؤسس والباني أو المحرر والمنقذ.

وحسن حنفي يبدو نموذج المثقف في أوهامه التحررية. يتجلى ذلك في خطابه الاستغرابي الذي يوظف فيه مقوله «التحرر» بداية ونهاية. ففي رأي مؤسس الاستغراب، أصبح هذا العلم الرامي إلى تحرير الأنا من هيمنة الآخر، ممكناً بعد «انقضاء عصر الاستعمار وبداية عصر التحرر والمساواة بين الشعوب». بمعنى ان التحرر المباشر من الاستعمار العسكري والسياسي هو في نظره الشرط الذي يتيح إمكان التحرر الحضاري والثقافي، وبالمعنى الأنطولوجي للكلمة، أي بوصفه تحرير الوعي والفكر على نحو يجعل الأنا تتعامل مع ذاتها كأنا في مواجهة الآخر، مكونةً بذلك كوجيتو بصيغة جديدة معاصرة: أنا أتحرر من الغربي، أي لست الآخر، إذن أنا موجود.

هكذا يبني حسن حنفي خطابه حول الاستغراب على مقولة الحرية ومشتقاتها.

ولكن الأمر ليس بالبداهة التي نحسب. فهل انقضى فعلاً عصر الاستعمار كما يؤكد حسن حنفي مراراً؟وهل تحسّنت العلاقة بيننا وبين الغرب لمصلحتنا كما يلاحظ ويتوقع؟هناك كتاب ومثقفون عرب يرون العكس. فالشاعر المغربي محمد بنيس يرى أننا «مجرد أقوام من العبيد» وأن «أرضنا مجرد مستودع للنفايات». أما الروائي السعودي عبد الرحمن منيف فلا يتردد في القول: «استطاع الاستعمار أن يعود إلى المنطقة بعد أن تحررت». وهو يعود بشكله القديم أي من خلال الجيوش والقواعد العسكرية. ولا شك أن العود سيكون أسوأ. ذلك أن الاستعمار في مرحلته الأولى كانت له إيجابياته وإنجازاته الثقافية والعمرانية. أما الآن فلا. إذ هو يأتي بشكل جديد هدفه تفكيك الدول وتفتيت المجتمعات والقضاء على كل المكتسبات والانجازات. وهناك من هو أكثر تشاؤماً من الروائي السعودي. هناك من يتحدث عن «خروج العرب من التاريخ»، وأعني به الباحث والمحلل المصري الدكتور فوزي منصور الذي كتب محاولة في هذا الصدد تحمل العنوان نفسه.

هذا على صعيد الخارج. أما على صعيد الداخل فوضع الحريات في العالم العربي

هو كذلك أسوأ من ذي قبل كما يلاحظ أيضاً بعض الكتاب العرب الذين يرون بأن عصرنا هو «عصر قمع» بدأت «تضيق فيه هوامش الحرية» التي كانت متاحة في العهود الماضية. فهذا كاتب ومثقف عربي تونسي هو مصطفى الكيلاني [6] يعلن بصراحة بأن ما حققته الشعوب العربية من مكاسب على صعيد الشعارات المطروحة كالتنمية والتقدم والحقوق والحريات «ستصفى ونحن على مشارف القرن الواحد والعشرين». وهو يرى أن التنظيرات والتطبيقات على اختلافها، من ليبرالية وقومية وماركسية وإسلامية، قد أسفرت عن «فردية مرعبة هي ذات قاتلة للفرد والحرية». إذن ثمة ميل إلى التشاؤم لدى الغالبية من المثقفين العرب. ويُخشى أن نكون مقبلين على عصر قد يكون عصر الاستعمار القديم بالنسبة إليه فردوساً ضائعاً، لأننا نشهد على ما يبدو محاولات تجويع الشعوب وتهجيرها او تصفيتها وإبادتها. ولا انفصال للداخل عن الخارج. بل يبدو الخارج أرحم من الداخل. ولو أخذنا حرية التعبير وعلى الساحة المصرية بالذات نجد أن الوضع هو اليوم أسوأ بكثير مما كان عليه في العشرينات من هذا القرن حين كتب طه حسين كتابه: في الأدب الجاهلي. بل الانصاف يقتضي القول أن الوضع كان يومئذ مثالياً قياساً على ما يجري اليوم. ويبدو أن الداخل هو الأسوأ على كل الصعد وفي كل المجالات، في الحرب كما في السلم، في الادارة كما في التربية. فهذا شاعر عربي مشهور هو سعدي يوسف يُقيم على صفحات جريدة عربية عروبية مشهورة هي جريدة «السفير» أن ما شهده في موطنه، شمال العراق، من الخراب والدمار العميم نتيجة حروب الداخل، أفظع وأبشع بكثير من الدمار الذي أحدثه قصف الطيران الاسرائيلي لبيروت إبان اجتياح لبنان عام 1982[7]. قد يُقال إن حروب الداخل هي نتيجة تآمر الخارج ومن صنعه، على ما «يحلّل وينظّر» الكثير من العقائديين عندنا. ولكن من يتعامل مع الواقع على هذا النحو يكون كمن يسدل الستار على عقله ويدفن رأسه في الرمال، ممارساً خداع الذات وتضليل الغير وحجب الحقيقة.

وهذه سمة الخطاب العقائدي والنضالي على كل حال. إنه منسوج من جملة أوهام وأضاليل، أولها وهم الحرية ذاتها. وقوام هذا الوهم أن الناس يولدون أحراراً ومتساوين

---

(6) أشير إلى أن الاستشهادات العائدة لمصطفى الكيلاني ومحمد بنيس وعبد الرحمن منيف وعبد اللطيف اللعبي وعبد العزيز المقالح قد اقتبستها من مجلة «فصول»، المجلد الحادي عشر، العدد الثالث، خريف 1992 وهو عدد مكرس لبحث قضية الأدب والحرية.

(7) راجع جريدة «السفير»، الاعداد الصادرة في 25 و92/11/27 .

وأن الطبيعة البشرية خيّرة في الأصل، ولكن نظام الحكم أو الملكية يفسد الفرد ويخرجه عن طوره، أي عما فطر عليه. ووظيفة العقائد الرسولية او الثورية تحرير الإنسان من اغترابه عن طبيعته وإعادته إلى فطرته الأولى. وهذا الوهم هو الذي يغذي خطاب المثقف الطليعي صاحب الرسالة أو الدعوة. أقول: إنه وهم، ذلك أنه من الملاحظ والمشاهد والمحقق أن البشر لا يرغبون في المساواة وتحقيق العدالة بقدر ما يرغبون في التملك والسيطرة. صحيح أن الواحد ينزع إلى التحرر من القيود والشروط. ولكن حرية الفرد لا تتحقق إلا بتفرده وتمايزه، بتسلطه في مجاله او سلطنته على ساحته أو تفوقه على أنداده. وتجربة المثقف العقائدي والحزبي، الساعي إلى التحرر أو التحرير، تعطي مصداقية لما أذهب إليه، أعني أن هذا المثقف، سواء استلهم النموذج النبوي أم الماركسي ام القومي، يمارس دعوته بميله إلى الاستبداد والاستئثار او بنزوعه إلى التمركز والاقصاء، على ما تجسد ذلك عندنا في سلوك النُخب الثقافية والجماعات العقائدية او التنظيمات الحزبية.

والحقيقة أن وهم الحرية الذي يتغذى من نرجسية المثقف وإيمانه برسوليته ونخبويته يفسر لنا أموراً كثيرة: يفسر أولاً كيف أن أكثر الناس مطالبةً بالحرية هم الأكثر نزوعاً إلى الاستبداد والطغيان. ويفسر ثانياً كيف ان المثقف هو كثير الشكوى دائم التظلم لا يفارقه الاحساس بأنه مقهور ومحاصر مع أن الأوضاع تكون معقولة أو مقبولة. يفسر أخيراً كيف أن المثقف لا يحسن الانتظار ولا يعرف الصبر كما يعترف الكاتب التشيكوسلوفاكي فاتسلاف هافل قارئاً تجربته كمثقف وكرئيس في آن. ولهذا فالمثقف، الثوري بالطبع، يريد تغيير العالم بأي ثمن، متجاهلاً قوة الأشياء وطبيعة الكائنات، متعامياً عن إيقاعات الزمن وآليات التطور. وإذا النتيجة أن مشاريع التحرير والتغيير آلت إلى عكس المرجو منها وأسهمت في إنتاج أشكال من السيطرة هي أسوأ وأرهب من تلك التي سعت إلى تغييرها. وهذه هي نتيجة الوهم بأننا نملك الحقيقة ونسيطر على الزمن. هذه هي نتيجة العمل على تسريع التاريخ وحرق المراحل وتزوير الحقائق أو تبسيط الواقع: غضب الوقائع وانتقام التاريخ وحدوث ما لم يكن يتوقع وما يصدم ويذهل. والمثقفون هم أكثر الذين يفاجأون ويُصدمون بما يحدث. ولا عجب فنحن نفاجأ بالذي يحصل بقدر ما نتوهم ونتسرع.

امبريالية الكلمات

لا يعني ذلك دعوة الناس إلى التوقف عن المطالبة بتحسين شروط حياتهم أو تحرير أوضاعهم من القيود والأغلال. وإنما المقصود إعادة النظر في مفهوم الحرية

بالذات. فنحن نتعامل مع الحرية باعتبارها حقيقة قبلية أو فطرة أصلية أو جوهراً ثابتاً أو شيئاً ضائعاً ينبغي استرجاعه. ولكن الحرية ليست كـذلك. إنهـا سلوك يتجسد في ممارساتنا، وهي ثمرة مؤسساتنا وخطاباتنا وشكل لعلاقاتنا بعضنا ببعض. إنها ليست فطرة أصلية فطرنا عليها ثم أتى من سلبنا إياها، وليست شيئاً يكتسب بصورة نهائية، وإنما هي سيرورة تصنع باستمرار. فالأصل هو الرغبة والهوى وإرادة التفوق والنزوع إلى التملك والسيطرة والتمركز. أما الحرية والعدالة والمساواة بين الافراد والشعوب فهي ممارسات تتطلب الاشتغال الدائم على الذات. إنها بناء متواصل يحتاج إلى توطيد وتطوير كما يحتاج إلى حماية ورعاية.

من المهم إذن أن لا نستعمل مفردة الحرية بطريقة سحرية أو على نحو قدسي، لأن الذين يقدسون الأشياء يكونون هم أول ضحاياها، على ما ترجمت مشاريع التحرير، خارج المساحة الغربية بنوع خاص، حيث استبدلت الامبرياليات الخارجية بامبريالية من نوع آخر، هي أمبريالية العقائد أو ديكتاتورية الأحزاب أو وحدانية القادة والزعماء، وكان أن دفع الناس ثمن الشعارات التي رفعوها أو زُيّن لهم رفعها والسعي وراءها. إنها أمبريالية الكلمات والمقولات نحاول فرضها على الواقع كما يمارسها المثقف الرسولي الداعي إلى إحادات الثورة أو القائم بحراسة الهوية والذاكرة.

هذا ما فعله حسن حنفي في كتابه حول الاستغراب، خصوصاً في المقدمة والخاتمة، حيث تصرف في تحليله لوقائع العصر كأنه «سيد الحقيقة مالك الوقت» إلى حد جعله يجزم بأن الحضارة الغربية ستدخل لا محالة في طور من الانحطاط يستغرق سبعة قرون وأن حضارتنا ستدخل في المقابل في نهضة ستستمر هي الأخرى سبعة قرون... ويُخشى أن ينطوي هذا التحليل بل التقدير على وهم كبير، على افتئات على الواقع والتاريخ ثمرته إما الإحباط واليأس المفضي إلى الدمار الذاتي وإما افتعال الأشياء وترجمة المقولات على الأرض عنفاً وإرهاباً.

هامشية المثقف

فلأتوقف عند هذا الحد لأن الكلام لا ينتهي. وقبل أن أختم مقالتي أعترف مرة أخرى أنني بقدر ما أقرأ استعراض حنفي للفلسفة الاوروبية مستفيداً مستمتعاً معجباً بعروضه، فإنني أشعر بخلاف ذلك عندما أقرأ الجانب الاستغرابي في عمله. فحنفي يجيد ويبدع ويفرض نفسه عليّ بقوة أدائه عندما ينسى أنه مستغرب. ولكنه عندما يوظف فكره

في حلبة الجدل دفاعاً عن الأنا أو هجوماً على الآخر، يخف تأثير كلامه عليّ وتقل أهمية أفكاره. وإني إذ انتقد خطابه في الاستغراب، أجد فيه الوجه الآخر للاستشراق، أي محاولة إعطاء صورة للغرب كما نريد نحن له أن يكون. فهو، أي استغراب حنفي، أثر من آثار رينان الذي يُحتفى الآن بمرور مائة عام على وفاته، ولكن من دون اهتمام يُذكر، لأن فكر هذا الأخير قد خف أثره بانتهاء عصره قياساً على الفلسفات والأفكار الخلاّقة. فالرينانية بوجهيها العقلاني والاستشراقي هي فكر نضالي سُخِّر لخوض المعارك الفكرية سواء على جبهة الصراع بين الغرب والاسلام أو على جبهة الصراع بين العلم والدين داخل الغرب نفسه. والفكر النضالي مرهون إجمالاً بوقته وزمنه. حتى الدفاع عن العقلانية ليس بالضرورة أن يكون عقلانياً، والأحرى أن لا يكون كذلك، لأن العقلانية هي ممارسة وسيرورة وليست عقيدة أو دعوة أو معركة. وأما الاستشراق فهو معالجة الأمور على صعيد انتروبولوجي، أي هو أثر من آثار الجدل بين الأنا والآخر. من هنا جانبه التهافتي من جهة، وجانبه التضليلي من جهة ثانية.

والاستغراب بما هو جدل الأنا والآخر واقع في المطب نفسه. فهو أدخل في باب السجال والمعارك الفكرية منه في عالم المفاهيم التي تنبيء عن حدث او تكشف عن كائن، أي هو قراءة للواقع المعاصر تتم من منظور انتروبولوجي دفاعاً عن الهوية او حراسة للذاكرة اكثر مما هو قراءة انطولوجية تهتم باستقصاء الموجود او استكشافه. إنه، أي الاستغراب، قراءة لا يريد لها صاحبها أن تتوفر على نقد الذات وإحداث قطيعة مع المنظومات المعرفية القائمة.

فحسن حنفي يعتبر أن لا ضرورة للحديث عن قطيعة معرفية عندنا لأنه «ما زال الواقع مغطىً والوئام المعرفي بين الأنا والعالم قائماً». نعم إن الواقع مغطى ولكن ليس بالمعنى الذي يقصده حسن حنفي، أي ثمة واقع لا تغطية له على الصعيد المعرفي، بل ثمة على العكس حُجب وأضاليل تحول دون معرفته. وأهم هذه الأضاليل أن الواقع يُعرف. إذ الواقع يتم تحويله وصنعه، أي تفكيكه وإعادة بنائه. والتفكيك هو في المحصلة تفكيك طرق التفكير وآلياته وفحص أدوات المعرفة وأسسها. من هنا ضرورة نقد بنية الوعي ومكونات العقل ونظام الفكر على جبهة الأنا. ولكن حسن حنفي يستبعد نقد الأنا من مشروعه. بل هو لا يتحدث عن النقد بالمرة. وهذا الاستبعاد هو الذي يفسر عندنا هامشية المثقف او المفكر وانعدام تأثيره في مجرى الأفكار والأحداث.

محمد اركون

بين نصه وشارحه

محمد أركون هو مفكر عربي بات بغنى عن التعريف لدى المعنيين بشؤون الفكر والدراسات التراثية في العالم العربي. وهو يُعدّ اليوم من أبرز المشتغلين في ميدان الاسلاميات ومن انشطهم بحثاً وتأليفاً. والجدير بالذكر أن هذا الجزائري، البحاثة، يقيم في باريس ويعمل استاذاً لتاريخ الفكر الإسلامي في جامعة السوربون. وهو يؤلف ويكتب بالفرنسية، وتترجم اعماله تباعاً إلى العربية، على يد مترجم متخصص في فكره متحمس لمشروعه، هو الناقد هاشم صالح الذي يتعاطى البحث والكتابة إلى جانب انشغاله بترجمة أركون وتقديمه إلى القراء العرب.

ومشروع أركون الفكري هو مشروع نقدي في أصله وفصله. وما يستهدفه بالنقد هو العقل الديني ممثلاً بالعقل الإسلامي، كما ينبئنا بذلك عنوان كتاب له صدر عام 1984 بالفرنسية هو: «من اجل نقد العقل الإسلامي». وقد تُرجم هذا الكتاب الى العربية عام 1986 تحت عنوان مغاير هو: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي». وقد عمد أركون إلى هذا التغيير تخفيفاً لوطأة المصطلح النقدي على القارىء المسلم الذي لا يتقبل عقله بعد نقد ما يندرج تحت اسم الإسلام من الصفات والمحمولات، أي فعل ذلك بدافع التقية خاصة وأنه تعرّض لهجمات بعض العلماء من جراء انتقاداته للفكر الديني الاسلامي. ولكن يبدو أن خشية أركون قد زالت الآن، فأقدم على تسمية ما كان يخشى تسميته، كما تشير إلى ذلك دراسة جديدة له صدرت بالعربية عن دار الساقي ضمن سلسلة بحوث اجتماعية في كتيّب بعنوان: «من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي». ولا ريب أن هذا من صميم العمل النقدي، إذ النقد هو بوجه من وجوهه تسمية ما لم يُسمّ أو ما لا تجوز تسميته.

ونقد العقل كما يمارسه أركون لا يقوم على فحص المعارف والأفكار، أي ليس هو مجرد نقض لاطروحات أو نظريات أو مذاهب، كما هو شأن المناهج القديمة والتقليدية في النقد، وإنما هو تحليل لأنظمة المعرفة وفحص عن أسس التفكير وآلياته وبحث في كيفية إنتاج المعنى وقواعد تشكيل الخطاب.

من هنا فإن النقد الأركوني يتجاوز المستوى الابستمولوجي للمعالجة الى مستوى آخر أكثر ايغالاً وكشفاً هو المستوى الأركيولوجي. فعلى المستوى الأول تقرأ النصوص ويُفحص النتاج المعرفي ويمارس تاريخ الفكر انطلاقاً من معايير الفصل بين الحقيقي والخاطىء أو بين العلمي والأسطوري أو بين المعقول واللامعقول. أما النقد الأركوني فإنه يتعدى ذلك إلى مساءلة العقل نفسه عن لا معقوله وإلى استنطاق خطاب الحقيقة عن بداهاته المحتجبة. وهذا هو النقد كما يمارسه أهل المعاصرة اليوم: إنه اشتغال على النصوص بما فيها نصوص الفلاسفة بالعمل على تفكيكها والحفر في طبقاتها للكشف عما تمارسه من آليات الحجب والاستبعاد والكبت والتحوير والخداع...

وإذا كان أركون يتناول في نقده للعقل الاسلامي الفكر الديني التيولوجي بنوع خاص، فإنه لا يتوقف في نقده عند الفروع والنتائج، بل يعود إلى الأصول والبدايات، منقباً مستنطقاً، فيخضعها للنقد والتفكيك مبيناً لنا كيف جرت الأمور على أرض الواقع، كاشفاً عن الوجه الآخر للأشياء. وبكلام آخر إنه يعود إلى طور التأسيس، أي إلى عهد النبوة، لتبيان كيفية تشكله وتجذره تاريخياً سواء في الممارسات اليومية الدنيوية، أو في الخطابات والنصوص، أو في العلاقات السياسية والمؤسسات الاجتماعية. ومن هنا فإن أركون لا يقتصر على نقد الأحاديث والتفاسير ولا يكتفي بتفكيك الأنساق الفقهية والمنظومات العقائدية، بل يتوغل في نقده وتفكيكه وصولاً إلى الأصل الأول أي إلى الوحي القرآني أو الحدث القرآني على ما يسميه أحياناً، فيقوم بتأويله وقراءته من جديد، مستخدماً لذلك أحدث المنهجيات والعقلانيات في المقاربة والتحليل، مُعيداً النظر في مفهوم الوحي نفسه في ضوء علاقته وتفاعله مع الواقع والتاريخ. وعلى كل فإن تعبير الحدث القرآني ينطوي بذاته على قراءة معينة للوحي الاسلامي الذي يسميه أركون أيضاً معطى الوحي تخفيفاً لغيبيته وذاتيته وتوكيداً لظهوريته وموضوعيته. وأنا أوثر تعبير الحدث القرآني على غيره من التعابير، كالوحي والدعوة والرسالة والعقيدة، لأن مثل هذه المصطلحات ذات مضامين ايديولوجية أو ميتولوجية أو تيولوجية، وهي تمارس نوعاً من الحجب على الشيء الذي تسميه وتصفه. في حين أن مصطلح «الحدث القرآني» هو ذو مدلول انطولوجي، ويشكل اضاءة لما هو كائن، لأن من صفات الكون الحدوث. لا شك أن الخطاب القرآني يشكل «انطولوجيا متعالية»، على حد ما يقول أركون، لأن الكائن المتعالي هو المبتدى والمنتهى بحسب تعاليم هذا الخطاب، وإليه يتوجه الكائن الفاني بحياته ومسعاه. ولكن انبجاس الحدث القرآني يتعدى كونه تأسيساً لعقيدة دينية أو شريعة إلهية، أي يتعدى كونه مجرد إيمان بالغيب، لكي يُقرأ بوصفه شكلاً من أشكال الحداثة افتتحها العرب وتمكنوا

بفضلها من السيطرة على العالم وتعريبه، أي بوصفه منطلقاً لمشروع تاريخي ثقافي حضر به اصحابه على مسرح الوجود، فانتقلوا من حال العزلة والضعف والقصور إلى حال القوة والانتشار والازدهار، وتصدروا واجهة العمل الحضاري والانتاج المعرفي على مدى قرون طوال.

وإذا كان ثمة شيء، حدث أو نص، لا يمكن تجاوزه فهو الشيء الذي تجري استعادته. وما يُستعاد هو التاريخي وليس المتعالي: فالتاريخي بسبب كثافته والتباسه وتعقيده يقبل الاستعادة أي القراءة والتأويل. وهو بسبب زمنيته وتناهيه يفيض ويختلف عن نفسه مولداً ما لا يتناهى من الأحداث والوقائع. وهذا شأن كل حداثة كبرى، فهي لا تتوقف عن استئناف البداية وخلق الوقائع وانتاج الجديد المبتكر. وهذا شأن الحدث القرآني بالذات، فهو لا يُتجاوز بمعنى أنه يستعاد لقدرته المستمرة على توليد المختلف من القراءات والتأويلات حتى التعارض والشقاق. وأما المتعالي بمعنى المفارق القائم في ذاته المنزه عن صفات الحدثان، فليس سوى عماء أو لغو كلامي أو خواء تنظيري. ولهذا فما يستعاد ليس الشيء عينه بل اختلافه. وهذه هي خاصية الكائن ايضاً، فهو يختلف عن ذاته وعن اختلافه بقدر ما لا يتوقف عن الفيضان والحدوث. والذين يعتقدون أن بإمكانهم استعادة بُنى وأفكار وتجارب، متعالية منزهة، هم واهمون لأنهم لا يستعيدون إلا اختلافهم عن الأشياء التي يريدون استعادتها.

وأياً يكن الأمر، فإن أركون يسعى، عبر محاولاته النقدية للعقل الإسلامي، إلى الحرث في حقل معرفي لم يُحرث فيه من قبل، بتسليطه الضوء على ما يسميه أهل المعاصرة من المفكرين منطقة «اللامفكر فيه»، أي المنطقة الخارجة عن نطاق البحث والتفكير. وتتشكل هذه المنطقة من المهمَّش والمستبعد والمطموس وكل مسكوت عنه بوعي أو بغير وعي. إنها تتعلق بما يمنع التفكير فيه لأسباب سلطوية عقائدية، وتتعلق خاصة بما يمتنع على التفكير في ظل العقلانيات المسيطرة والأدوات المفهومية القديمة التي فقدت قدرتها على الكشف والاضاءة. ولهذا فإن الممتنع على التفكير يصبح ممكناً عقله والتفكير فيه في حال توسعت الرؤية واستخدمت مناهج وأدوات أحدث وأكثر فعالية. وعندها تغدو منطقة الممتنع «بقعة امكان» على حد تعبير ابن سينا، أي حقلاً من حقول الإمكان كما نقول اليوم.

ولا مراء أن إقامة أركون في باريس واضطلاعه بالتدريس في جامعتها وانخراطه في الحياة الاكاديمية والفكرية الفرنسية، كل ذلك سهّل له مهمته النقدية، إذ فتح امامه آفاقاً فكرية خصبة مبتكرة، وزوده بعدة منهجية ذات فعالية قصوى على السبر والتحليل والكشف. ولعله

لهذا السبب بالذات آثر أن يكتب بالفرنسية، مع أنه يحسن العربية ويقرأ بها نصوص التراث، أي لكي يتمكن من مواكبة المستجدات المعرفية في مختلف ميادين العلوم الانسانية والاجتماعية.

وفيما يخصني، أنا الذي أُعنى بفكر أركون ونتاجه، فإني اقرأه وأتابع اعماله من خلال الترجمات العربية التي يقوم بها هاشم صالح بالتعاون مع المؤلف وتحت إشرافه. وهذا يعني أن أركون راض عن هذه الترجمات بل هو يثني عليها، ولا شك أنها ترجمات جيدة تستحق الثناء والتقدير. ومع أن نص أركون هو نص حديث بل مسرف في حداثته وجدته، من حيث أجهزته المفهومية ورؤاه المعرفية، فإن هاشم صالح قد نجح في تعريب هذا النص بكل ما للكلمة من معنى، أي أنه استطاع تطويع اللغة العربية لجعلها تستوعب ما لا قبل لها به من المصطلحات والتراكيب والأدوات الفكرية، بحيث بات بوسع قارىء مثلي أن يقرأ أركون بالعربية دون أن يشعر بأنه يقرأ نصاً مترجماً.

وهاشم صالح لا يقتصر في نشاطه على ترجمة أركون، بل هو يضاعف مهمته آخذاً على عاتقه شرح النص تسهيلاً للفهم وايضاحاً لمقاصد المؤلف، ولهذا فهو يكثر من الشروحات والتعليقات على هوامش ترجماته، فضلاً عن المقدمات التي يضعها للأعمال أو الدراسات التي يقوم بتعريبها. والحق أن لهاشم صالح وجهه الآخر، وأعني بذلك أنه ليس مجرد مترجم، وإنما هو باحث وناقد، بل هو منخرط في مشروع تحرير العقل الإسلامي وتجديد الفكر العربي أكثر من أركون نفسه، كما يتبين لنا ذلك سواء من مقالاته ودراساته أو من هوامشه على النص الأركوني.

ولكن إذا كان هاشم صالح ينجح في تعريب أركون، فإنه يتنكب الطريق إلى شرحه، على الأقل فهو يتخبط على هذا الصعيد، كما يبدو من مقدمته لدراسته أركون الآنفة الذكر: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي. وبالفعل فإن صالح يذهب في مقدمته تلك إلى أن النقد الأركوني «لا يعني المس بالتجربة الروحية الكبرى للإسلام الحنيف... وإنما يعني التجسيد التاريخي والتطبيقي للمبادىء المثالية الروحية....». هكذا يقيم شارح أركون فصلاً بين الوحي والتاريخ، وبين المثال والتطبيق، معتبراً تحديداً «أن الوحي يتجاوز التاريخ ويعلو عليه». وهذه الحيلة الفكرية القائمة على الفصل بين الأفكار ومجالات تطبيقها، هي ذات الحيلة التي نجدها سواء عند أرباب العقائد الدينية أو عند أصحاب الأدلوجات الحديثة. فالكل يعملون على تنزيه أصولهم ونظرياتهم عن الخطأ والقصور أو عن النقصان والاستحالة، بردّ

ذلك كله إلى سوء الفهم والشرح أو إلى سوء الترجمة والتطبيق. بذلك يثبت صالح أنه يقف في صف الذين ينتقدهم من علماء الدين، منقلباً على المهمة التي ندب نفسه للاضطلاع بها، وهي نقد ما يعانيه الفكر الإسلامي من التحجر والتأخر والقصور، من أجل تأسيس عقلانية جديدة، نقدية مركبة ومنفتحة. بل إن صالح يبدو في شرحه أكثر سلفية من كثير من العلماء الذين ينتقدهم.

وعلى كل حال ليس هذا هو المهم. وإنما المهم أن تفسير صالح يقوض مشروع أركون من أساسه وينسف مهمته النقدية. ذلك أن رهان أركون الأساسي فيما يبذله من جهود فكرية متواصلة هو «إدخال التاريخية إلى ساحة الفكر العربي الإسلامي»، بكل مراحله وأطواره، وبمختلف نصوصه وخطاباته، بما في ذلك النص القرآني نفسه. من هنا المكانة التي يوليها أركون «للتاريخية في تفسير كل فترة الوحي والممارسة النبوية». والتاريخية تعني أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي وحيثياتها الزمانية والمكانية وشروطها المادية والدنيوية، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمفاهيم للتطور والتغير أي قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف.

إذن لا يستبعد أركون خطاب الوحي من مجال النقد التاريخي. وهذا بيّن في تضاعيف اقواله وفي سياق مباحثه وفي كل كتبه. يقول أركون: «ينبغي أن نعلم أن القرآن هو خطاب متجذر في تاريخ ديناميكي محسوس» أي أنه منخرط في «التاريخ الأكثر يومية والأكثر اعتيادية». ولكن تاريخيته يتم حجبها وتحويلها إلى «نوع من الخلاص والأخروي». ويشرح أركون هذه العملية، عملية الحجب والتحويل، قائلاً بأن الخطاب القرآني يعتمد في تعرضه للمسائل على طريقة تقوم على «خلع القداسة والتعالي» على الأحداث التاريخية الآنية والاعتباطية، الأكثر مادية ودنيوية، بحيث تتخذ هذه الأحداث دلالة كونية وتصبح وكأنها لا علاقة لها بالتاريخ المحسوس، وبذا ينجح الخطاب المذكور في «محو كل التفاصيل والدقائق التاريخية للحدث، ويصبح خطاباً كونياً موجهاً للبشر في كل زمان ومكان، فيفقد صفته التاريخية ويبدو كأنه خارج التاريخ أو يعلو عليه».

ومعنى هذا الكلام، أي كلام أركون، أن الخطاب القرآني الذي هو خطاب متجذر في التاريخ، يُقدّم لنا نفسه بوصفه يقع خارج التاريخ ويعلو عليه. وما يحاوله ناقد العقل الإسلامي هو كشف تلك الآلية الفكرية التي تحيل التاريخي إلى متعال، والخصوصي إلى كوني،

والدنيوي إلى مقدس. . . إذن ما يحاوله أركون هو تبيان الطابع التاريخي للوحي عن طريق «نزع الهالات والحجب التي تغطي تلك اللحظة (لحظة تشكل الوحي)، فتبدو وكأنها خارج التاريخ والزمن»(*).

صحيح أن أركون يصرّح في حديث جرى بينه وبين أدونيس أن مشروعه الفكري يقوم على تحرير النص الأول أي الوحي القرآني، من النص الثاني أي تأويله وشروحاته، لأن هذا الأخير حجب النص الأول وأسره، مشكلاً بذلك حجاباً كثيفاً حال بين المسلم وبين الوصول إلى الظاهرة الأولى التي هي «الظاهرة المعجزة» على حد تعبير أركون (مواقف عدد 54). ولكن ليس المهم ما يصرح به هذا الباحث الناقد، وإنما المهم منطق بحثه وبنية تفكيره. ليس المهم ما يقوله عن نفسه أو ما يعترف به، بل المهم معنى أقواله، والأهم ما يحجبه ويسكت عنه. وعلى كل فإن أركون يتعامل مع الخطاب القرآني على هذا النحو، أي ليس بحسب منطوقه الصريح، بل هو يبحث عن منطقه الضمني ويهتم بما يحجبه أو يسكت عنه. ولهذا فإني أعتبر أن اعتراف أركون في حديثه إلى أدونيس عن صلته الحميمة بظاهرة الوحي، هو موقف ايماني عقائدي أو عشقي لا موقف ناقد محلل. وأنا لا أنكر عليه مثل هذا الموقف. فقد يكون هذا موقف الكثيرين منا في نظرتهم إلى تلك الظاهرة المعجزة التي جسّدها الوحي القرآني. ومن يعجب بشيء يستحوذ عليه ويأخذ بمجامع عقله ووجدانه، يتوحد به ويتماهى معه ويعامله بحب وقداسة.

ولكن للمسألة وجهها الآخر وهو الأهم، وأعني به موقف أركون الباحث المحلل، وهو مدار الكلام والمعوّل عليه. هنا نجد أركون يتعامل مع ظاهرة الوحي بعين الناقد، فيقوم بتفكيك بنية النص المفهومية والمصطلحية من أجل الكشف عن قواعد انبنائه وآليات اشتغاله، بوصفه نصاً له بنيته الاسطورية وله فعاليته الرمزية وطاقته البيانية الجمالية، فضلاً عن كونه انطولوجيا تحرك الحياة والوجود. هنا لا يقف ناقد العقل الاسلامي واللوغوس القرآني موقف الاعجاب من ظاهرة الوحي وأعجوبة التنزيل. بل يقوم بعمل الحفر والتفكيك، فيكشف عن المحجوب، ويتكلم على ما هو مسكوت عنه، ويقرأ القرآن من خلال تاريخيته، موظفاً لذلك أحدث أدوات التحليل والتفكيك. ولا شك أن مثل هذه القراءة للقرآن هي أجدى وأخصب من

(*) ما ورد من استشهادات اقتطفته من كتاب أركون: الاسلام، الاخلاق والسياسة، ص 31/30/22، ومن كتابه: الإسلام، قراءة علمية، ص 91. والجدير بالذكر أن هذين الكتابين، بالاضافة إلى كتاب أركون الآخر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، صدرت جميعها عن مركز الانماء القومي ببيروت.

القراءات الايديولوجية التبجيلية التي تتعامل مع النص بوصفه معرفة ميتة أي جاهزة نهائية. ولا تضيف من ثم جديداً إلى الفكر والمعرفة. وبالفعل فإن القراءة النقدية التفكيكية تسهم في تجديد الفكر الاسلامي وتطويره، بقدر ما تتعامل مع النص بوصفه موضوعاً للبحث وإمكاناً للتفكير، أي بقدر ما تنجح في تفكيكه وتحويله بغية صرفة واستثماره على نحو منتج خلاق.

وهذا التوجه في البحث هو الذي جعل أركون ينتقد الدراسات الاسلامية السائدة حتى الآن لدى المستشرقين والاسلاميين على اختلاف مناهجهم وتوجهاتهم. فهو يأخذ عليهم، انغلاقهم على المنهجيات الحديثة في المقاربة التي توفرها علوم وفروع معرفية كالألسنية والأناسة والتاريخ وعلم الاجتماع، فضلاً عن الابستمولوجيا والاركيولوجيا والجينالوجيا وهي ميادين تبحث في أصول المعرفة وطبقات الفكر، كما تبحث في كيفية انبناء المعنى وطرق إنتاج الحقيقة. وهو ينتقدهم بالتحديد لأنهم «ينكرون تاريخية النص القرآني وتاريخية عصرنا الراهن»، ولأنهم «مستمرون في رفض نسبية العقل والحقيقة المثالية وخصوصاً نسبية كلام الله» (الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 93).

إذن ينتقدهم لأنه لا يتعاملون بعقل نقدي تاريخي، منفتح على مكتسبات الفكر المعاصر، مع معطيات الوحي وظاهرات التقديس والتعالي. هذه هي استراتيجية أركون الفكرية وهذا هو برنامج عمله: «تشكيل معرفة معادية للخداع والأسطرة والأدلجة والتقديس».

فهل يُعقل أن يكتب أركون كل ما كتبه عن تاريخية الوحي ودنيويته، ثم يأتي شارحه ليقول لنا بأن الوحي يقع خارج التاريخ ويعلو عليه؟ هل يعقل أن يطالب أركون بتنشيط العلاقة بين الوحي والحقيقة والتاريخ، ثم يأتي هاشم صالح مطالباً بالفصل بين المثال والتطبيق، وبين الوحي والتاريخ، داعياً الى تنزيه التجربة الاسلامية التي هي تجربة تاريخية أرضية عن «أوصاب التاريخ وأوشابه وعن لوثة المصالح والماديات»؟ أليس ذلك من قبيل الخداع والمخاتلة، خداع الغير ومخاتلة الذات؟ لا شك أن قراءة صالح للنص الأركوني تشكل حجباً للواقع والحقيقة، وهو حجب مضاعف، لأنه حجب لما أراد أركون معرفته والكشف عنه. فهنيئاً لهاشم صالح «مشيخته» العلمانية التي يستحقها بجدارة، ولكنها أقل علمية بل أدنى عقلانية من مشيخة علماء الإسلام في عصره الكلاسيكي التنويري، لأن هؤلاء قد تناولوا ظاهرة الوحي في ضوء شروطه الدنيوية الأناسية، ضمن الامكانات العقلية التي كانت مُتاحة لهم. وأعني بذلك أنهم لم ينزهوا هذه التجربة عن الماديات ولم يضعوها خارج التاريخ. بل إن النبي العربي نفسه «ما زعم مرة: أنه مبرّأ عن عواطف البشر منزّه عن أهوائهم» كما تبين عائشة عبد الرحمن في

كتابها: تراجم سيدات بيت النبوة (ص 334). فهو بشر مثله مثل بقية الناس كما جاء في القرآن. وقد عاش الحياة بقضها وقضيضها، فقاد الجيوش وفتح الفتوح وملك البلاد، وتزوج وأعجب بالنساء ولو كنّ متزوجات كما يروي الزمخشري في كشافه وكما تقرأ الرواية الباحثة المصرية في ترجمتها. ولا عجب فهو القائل: حُبِّب إليَّ من دنياكم ثلاث: النساء والطيب وجعلت قرة عيني الصلاة.

وبذلك يتبدى الفرق بين نظرة هاشم صالح إلى التجربة الاسلامية الروحية مجسدة في الممارسة النبوية وبين نظرة أوائل المسلمين لها. فهؤلاء نظروا أو على الأقل لم يتعاموا عن بشرية تلك التجربة أي لم يتعاموا عن زمنيتها وتاريخيتها، إذا شئنا استخدام المصطلح الحديث. أما هاشم صالح فإنه يتحدث عن التاريخ باحتقار وازدراء نافياً ما تنطوي عليه التجربة المذكورة من المصالح والمطامح والصراعات والحروب. ومآل ذلك ذم ما يراد تبرئته وتنزيهه، أي ذم التجربة النبوية نفسها. لأن هذه التجربة هي تجربة لها تاريخيتها أي تتعلق بأحداث ووقائع دنيوية مادية عادية مارسها المسلمون وشرّعوا لها. ورذل التاريخ بوصفه أوشاباً وأوصاباً هو رذل ما قبله المسلمون وقاموا بصنعه. وبذلك يبدو صالح أقل واقعيةً بل يبدو متخلفاً في نظرته إلى الإسلام عن نظرة المسلمين الأوائل له.

محمد أركون

وقراءة الفكر الاسلامي

إذا كانت أزمة المجتمعات تَحْمِل على نقد الفكر والثقافة، فإن مأزق الثقافة ذاتها يحمل على نقد العقل بالذات، ولنقل إنه يحمل على نقد العقل لذاته، أي نقد قواعد الذهن وآلية الفكر ومنطق البحث ومناهج التحقيق. وعندها لا تقتصر المعالجات على نتاجات الفكر بوصفها آراء ومفاهيم أو باعتبارها مذاهب ومدارس، بل تتعدّى ذلك إلى البحث في أصول المعرفة ونُظُمها وإلى التنقيب عن أسس الثقافة وبناها العميقة القارة.

ولعل مأزق الفكر العربي الحديث المتمثل على ما نرى في الوقوف عند العلوم الموروثة من دون تطويرها أو في العجز عن ابتداع آفاق معرفية جديدة وتأسيس ميادين علمية جديدة، لعل هذا المأزق الذي لا ينفصل عن أزمة الاجتماع العربي وعن محنة المعنى في الثقافة الاسلامية من الأسباب التي تدفع الفكر إلى المراجعة والنقد، بحيث توجه أصابع الإتهام بالدرجة الأولى إلى العقل العربي ذاته لكي يقوم بمحاكمة نفسه فيفحص عن مسلماته ويحلل بنياته ويراجع طريقة اشتغاله، وباختصار يفحص عن المبادىء والقواعد التي يستخدمها في النظر والعمل على السواء، سبراً لإمكانات جديدة وبحثاً عن آفاق لم يتم ارتيادها بعد. هكذا فالوعي بالأزمة يقود إلى نقد الذات والتعرف إليها من جديد، أي إلى إعادة اكتشافها وتحريرها. إذ في الكشف تحرير من القيود وانفتاح على عوالم جديدة.

من هذا المنطلق بالذات نفهم الإهتمام الذي يُبْدِيه الباحثون والمفكرون العرب حالياً بنقد العقل، كما يتجلى ذلك فيما صدر وما يصدر تباعاً من مؤلفات، أو فيما تطالعنا به الصحف من حوارات أو فيما صدر وما يصدر من مؤلفات، أو فيما يُعْقد من ندوات ومؤتمرات تخصص كلها لمساءلة العقل العربي عن فاعليته وجدواه والبحث في أزماته ومشكلاته واستكشاف إمكاناته وحدوده.

إننا نكاد نستعيد في الفقرات السابقة ما سبق أن ذكرناه[1] في مكان آخر وفي مقالة لنا بصدد الأعمال الفكرية الكثيرة والمختلفة من حيث الرؤية والمنهج التي يبذلها أهل الفكر في العالم العربي لنقد العقل العربي، أي نقد عقولهم. فمن هذه الأعمال، ونقول ذلك على سبيل المثال لا على سبيل الحصر، وتبعاً لاجتهادنا وتقديرنا وبحسب اطلاعنا، نقول من هذه الأعمال ما يتوجه فيه صاحبه إلى العقل ويحتكم إليه ويستنهضه، ككتابات الدكتور فؤاد زكريا، وأخصها، «خطاب إلى العقل العربي»، أو «الصحوة الإسلامية في ميزان العقل». ومنها أعمال تنتصر للعقل وتدافع عن قضيته وتنعي عليه سجنه بل موته، كما في محاولة برهان غليون المسماة: «اغتيال العقل». ومنها محاولات تتوجه بالاتهام إلى العقل العربي ذاته كما يتجلى ذلك عن نَحْوٍ خاص في أعمال الدكتور محمد عابد الجابري والأستاذ محمد أركون على اختلاف ما بينهما.

وإذا كنا ـ فيما سبق ـ قد تناولنا[2] بالنقد والتعليق أعمال الجابري سيما مشروعه الأساسي«نقد العقل العربي»، فإنا قد وعدنا بالتطرق إلى المحاولات الأخرى التي تتصدى للنظر في العقل العربي أو الاسلامي، وبخاصة محاولة الاستاذ أركون المسماة: «تاريخية الفكر العربي الاسلامي»[3] أو «نقد العقل الاسلامي» وهو العنوان الأصلي للكتاب بالفرنسية. وها نحن نحاول الوفاء بما وعدنا به ولو بعد حين.

على أننا لن نقتصر فيما نقوم به ههنا من نقد أو تعليق على كتابه السالف الذكر بل سنتطرق إلى كتاب آخر للأستاذ أركون صدر مؤخراً بعنوان: «الفكر الاسلامي: قراءة عملية»[4]. وهما أهم مؤلفين له نقلا إلى العربية كما أشار هو إلى ذلك.

ولا بد لي أن أوضح في البداية أمراً يتعلق بموقفي من أركون ونظرتي إليه وبالمنطلق الذي انطلق منه في نقدي لنتاجه، وذلك تمييزاً بين موقف وآخر، أي بين نقد وآخر، خاصة وأن بعض ناقدي أركون يتهجمون عليه ويشنّون ضده أعنف الحملات ويوجهون له

(1) راجع علي حرب، تعليق حول كتاب الدكتور محمد عابد الجابري، جريدة «السفير» البيروتية، 1986/9/13.

(2) راجع علي حرب، مداخلات، نقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري، دار الحداثة، بيروت، 1985.

(3) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، منشورات مركز الانماء القومي، بيروت، 1986.

(4) محمد أركون، الفكر الاسلامي: قراءة علمية، منشورات مركز الانماء القومي، بيروت، 1987.

«الاتهامات الجارحة» حسبما يعترف هو نفسه[5]. وأنا إذ أنظر في بعض أعماله وأنتقده فإني لا أنطلق في نقدي من منطلق عقائدي أو إيديولوجي. فأنا لا أدافع ههنا عن معتقد مخصوص أو عن قناعات لا أتزحزح عنها. وإنما انتقد من منطلق عقلي صرف وبحسب طريقتي في النظر إلى الأشياء. وبكلام آخر، إني لا أنتقد أركون من منطلق دوغمائي. بل اتعامل مع نتاجه بعقل منفتح. ولذا، فأنا لا أدخل عليه مسبقاً دخول المعترض المنكر لما يقوله. وإنما أطالبه بمصداقية آرائه وبرهانية مقالته وصلاح استراتيجيته العلمية. ولا بدان اعترف بأني ممن يتوفرون على قراءة أركون ومطالعة كتبه وتتبع نتاجه. وبخاصة ما ينقل منه إلى العربية. وأنا أفيد منه فائدة مزدوجة يتمثل وجهها الأول في اطلاعي من خلال قراءته على ما لم يُتَحْ لي الاطلاع عليه من نتاجات الفكر الغربي المعاصر. ذلك بأن أركون يستعرض في مقالاته معظم الكشوفات الراهنة في علوم الإنسان ويحشد في مباحثه عدة مفهومية وتقنية هائلة بحيث أنه يقوم في كل فقرة من فقرات مباحثة بتلخيص القواعد المنهجية التي يستخدمها ويعمد إلى تعريف المفهومات التي يستثمرها كالدلالة والمعنى والرمز والاسطورة والمقدس والمنظومة المعرفية والعقلية الدوغمائية والمفكر فيه واللا مفكر فيه أو ما يستحيل التفكير فيه، وغيرها من المفاهيم التي بلورها علماء الغرب في مختلف ميادين المعرفة. ولا شك أن قارىء أركون يزداد معرفة بالنتاج الفكري المعاصر ويتعمق فهمه لبعض اتجاهاته. وأما الوجه الثاني من وجوه الفائدة فيتمثّل في إفادتي من تطبيقاته لمناهجه في دراسة التراث الاسلامي. فأنا أفيد حقاً من ثمار مباحثه واستثمرها بدوري فيما أبحث فيه. وبالاجمال فأنا اتفق معه في آراء وأخالفه في آراء.

وأول ما اتفق به معه هو حرية البحث والفكر، وأعني هنا بالتحديد حرية الباحث المسلم بالأخص في ان يقوم بتشريح التراث الاسلامي وتحليله أو تفكيكه إذا شئنا استخدام عبارة اركون ذاتها. فلا ينبغي لشيء أن يقف حائلاً دون حرية البحث، إلا إذا كان عائقاً نظرياً أو منهجياً. وبكلام آخر، لا ينبغي للعوائق السلطوية والدوغمائية أن تقف حجر عثرة في سبيل البحث والشكف. بل الباحث الحق لا يسلم إلا بما يفضي إليه بحثه ونظره ولو خالف ذلك ما استقر عليه الرأي أو ما رست عليه القناعات. ولذا، فأنا لا

(5) راجع المقابلة التي أجراها معه هاشم صالح، مقاربة نقدية للواقع، مجلة المستقبل العربي، العدد 1987,101 ص 15.

اعترض من حيث المبدأ على أركون في نقده للعقل الاسلامي أو في قراءته للقرآن أو للخطابات التي أنشئت حول أو قيلت فيه أو حُملت عليه من تفاسير أو منظومات عقائدية أو أنساق فقهية. . ولعل البحث لا يتقدم إلا بخلخلة الاعتقادات وزحزحة القناعات وتبديل زاوية النظر إلى الأمور والأشياء. إن التزام الباحث في الأصل هو الالتزام بالحقيقة، والمعتقد ينسب إلى الحق ويضاف إليه، فيقال هذا معتقد صدق وحق، وليس العكس. نعم إن لكل معتقد حقه كما يعلمنا أهل العرفان. ولكن الباحث عن الحقيقة غير المكتفي بحقيقته لا ينظر إلى حق المعتقد بل ينظر إلى المعتقد الحق ويفحص عنه. والباحث عن الحق لا يستقر، بل تُقْلِقُه الأسئلة دوماً، إذ الحق يتسع ويصعب استقصاؤه.

وإذا كان البعض يعترض على قراءة أركرن التفكيكية بالقول إنها تؤدي إلى تفكيك الهوية وضياع المعنى، ومن ثم يتهم صاحبها بالتهم المعروفة كالتخريب الثقافي، ويصنفه بين الخارجين والمنشقين أو بين المستشرقين والمستغربين، فما هي إلا أشكال جديدة للتصنيفات القديمة إياها. وهذا هو شأن العقل الكلامي على كل حال. يصنف ويتهم. ولنقل هذا هو شأن النماذج العقائدية أو الإيديولوجية بحسب المصطلح الحديث. فالنموذج العقائدي، بما هو عقل مغلق، يرى إلى الاختلاف والمغايرة بوصفهما ابتداعاً وانحرافاً ينبغي فضحهما وإدانتهما. وقديما كُفِّر الفلاسفة على آرائهم واجتهاداتهم. ولكننا نعرف اليوم حق المعرفة أن الفلاسفة لم يكونوا هم السبب في انشقاق الأمة ولا هم الذين مزقوا الشريعة شرِّ ممزّق. فالأمة قد انشقّت مذ وفاة الشارع المؤسس وقبل ترجمة علوم الأوائل ومنطق اليونان إلى لغة العرب. والنزاع قد حصل بين العلماء وأئمة المذاهب قبل صياغة الفارابي لمذهبه الفلسفي. هذا مع أن الفارابي كان ذا عقل توحيدي، أي كان غرضه من وراء فلسفته توحيد الأمم والملل جميعاً، كما سعى أيضاً وخاصة إلى الجمع بين الفلاسفة أنفسهم. فهو كان يرى أن الحقيقة واحدة وإن اختلفت الطرق إليها وإن تباينت وسائل التعبير عنها. وهكذا كان شأن ابن رشد أيضاً. فقد سعى إلى التوحيد بين الحكمة والشريعة بتأكيده على اختلاف الطرق وتفاوت العقول. فالاقرار بالاختلاف هو السبيل إلى التوحيد وليس العكس كما يظُن ويعتقد. على أن لا ننظر إلى الاختلاف بوصفه ضلالاً أو انحرافاً، بل بوصفه طريقاً آخر أو مذهباً آخر أو اجتهاداً آخر. ولعلنا ننظر اليوم إلى الحملة على الفلاسفة باسم الاسلام، والأحرى القول باسم مفهوم بعض العلماء للإسلام، ننظر إليها بوصفها رفضاً لمنطقهم التوحيدي. فالفارابي والفلاسفة عموماً سعوا إلى التوحيد ولم يريدوا الفرقة، والأحرى القول أن الذين تهجموا عليهم هم أهل الفرقة

والشقاق. وهم باتهامهم الفلاسفة كانوا يصدرون عن عقل مغلق ويتسترون على منزعهم الفئوي وتشبثهم «الوحشي» باختلافهم وتفرقهم. أجل ليس الفلاسفة هم الذين أحدثوا الشرخ في هذه الأمة. ولم تكن فلسفة ابن رشد هي المسؤولة عن ضياع الأندلس وتشتت العرب وتراجع الحضارة الاسلامية. ولعل المحنة التي تعرض لها هذا الفيلسوف والفقيه أيضاً إنما هي تعبير حاد عن محنة العقل الاسلامي ذاته، ولنقل العقل الكلامي. ذلك بأن التراث الاسلامي لا يتمثل فقط بالكلام وحده، بل الكلام جانب من جوانبه ليس إلا.

واليوم يتكرر الأمر نفسه وان بصيغ جديدة وتعابير محدثة. ثمة أناس يتهمون الغير دفاعاً عن الأصالة والهوية وعن صفاء العقيدة ونقاء الثقافة في مواجهة ما يسمى الغزو الثقافي الغربي للثقافة العربية الاسلامية. وكأن العلم محدود بهوية قومية أو جغرافية، وكأنه مرتبط بخطوط الطول والعرض وحكر على جماعة. ألم يقل النبي العربي: اطلبوا العلم لو في الصين؟ ومعنى ذلك أن العلم يعرف بذاته وموازينه لا بهوية قائله الدينية أو المذهبية أو العرقية. ومن انكشفت له حقيقة أو اطلع على علم لا يمكن له أن يرفضه بحجة أن ذلك يخالف معتقده، بل الأولى به أن يعيد النظر بما كان يعتقده. وإعادة النظر بالمعتقد لا تعني تخلي الواحد عن تراثه أو انخلاعه من هويته أو فقدانه أصالته، بل تعني إستكشاف الإنسان لهويته من جديد وإعادة بناء ذاته في الهنا والآن وتبعاً لظروفه وأحواله. والذين ينظرون إلى مثل هذه المهمة، مهمة إعادة النظر بالتراث وقراءته من جديد في ضوء الكشوفات العلمية الحديثة والمعاصرة، بوصفها مساً بالمحرمات وهتكاً للمقدسات لا يفعلون شيئاً سوى الجمود عند قراءة معينة للتراث والتمسك بتفسير معين له. وبكلام أوضح وأصرح، إن هؤلاء لا يفعلون بمواقفهم سوى اختزال الوحي ومضاءلته. ذلك بأن الوحي الذي هو أصل هذه الثقافة أوسع من ان يحصره معتقد أو ان تستنفده قراءة. ولا يمكن لأحد ان يحتكر وحده من دون غيره النطق باسمه. ومن يفعل ذلك لاريب بأنه واهم. كما توهم أو اعتقد يوماً رجال الكنيسة في أوروبا بأن القول بدوران الأرض يتعارض مع الايمان، بينما لم يكن يتعارض إلا مع مفهومهم الخاص للدين، أي مع منظومتهم اللاهوتية العقائدية. وكما توهم أو اعتقد بعض مفكري الاسلام بأن فلسفة الفارابي تتعارض مع أصول الاسلام، بينما هي لم تكن تتعارض إلا مع منظومتهم الكلامية الاعتقادية. بدليل ان بعض علماء[6] الاسلام في أيامنا هذه حتى لا نقول أكثرهم، يكرمون

(6) راجع العدد الخاص بالفارابي في مجلة «الثقافة الاسلامية» العدد 10، دمشق 1407 هـ، 1987 م.

الفارابي ويقدرونه ويعترفون بفضله على العلم والفكر. وإذا كان بعض علماء الاسلام، منذ الشهرزوري قديماً حتى محمد تقي المدرسي حديثاً رأوا ويرون في الفلسفة والمنطق سفهاً وضلالة أو زيغاً وزندقة، فإن بعضهم الآخر يشتغل في الفلسفة تدريساً وتصنيفاً ويعتبر ان دراسة المنطق هو مدخل للعلوم الاسلامية. هكذا، فنحن لم نعد نرى اليوم بأن الفلسفة تعارض الإسلام والوحي. بل هي تتعارض مع مفهوم البعض للاسلام أو مع قراءتهم للقرآن والوحي.

نعم ينبغي الاعتراف بأن لكل قائل هويته وأنه لا أحد يعرى من معتقد أو تشبيه، أي من مركزية بحسب التعبير الشائع اليوم. إلا ان الباحث عن الحقيقة الخائض في مجال العلم لا يمكن أن يرفض آراء الغير إلا إذا كانت هذه الآراء لا تمتلك أية مصداقية. لا يمكن إذاً لمسلم عاقل أن يرفض علوم الغرب بحجة انها صادرة عن الغير. وإذا كان استخدام هذه العلوم ومناهجها في تشريح الثقافة الاسلامية يكشف بل يفضح المسلمات التي ينهض عليها فكرنا، فلا ضَيْر في ذلك. بل المطلوب مثل هذا التشريح والفضح. والواقع هو الذي يستدعي ذلك ونعني واقع التجزئة والشرذمة والحروب الأهلية التي تتناسل وتتجدد في طول البلاد الاسلامية وعرضها. فليس أركون ومن هم أمثاله العلة في أزماتنا كما لم يكن يوماً ابن رشد العلة في إحباط العرب وفشلهم.

إن الأزمة تفترض التشريح والتفكيك. وليست ناجمة عنهما. والذين يعتقدون بأن الأزمة ناجمة عن غزو الثقافة الغربية، وهم غارقون حتى الأذنين في العيش على النمط الغربي يدفنون رأسهم في الرمال. إذ الغرب يتخلل منا المسام لأنه مثّل المعاصرة. ومن يعيش في العصر هو بمعنى ما غربي كما أن كل من عاش في فضاء الحضارة العربية الاسلامية فيما مضى كان مسلما بمعنى ما، شاء أم أبى. فلا مجال إذاً ولا لزوم لأن يتهم بعضنا بعضاً ولأن يصنف بعضنا. وإذا كان الدفاع عن الرأي والمعتقد مشروعاً فلنجادل بالتي هي أحسن. فلطالما دافعنا عن الملة والعقيدة ونافحنا عن الأمة والهوية، ولكننا لم نجنِ إلا الفرقة والانقسام ولم نحصد إلا مزيداً من الشرذمة والتفكك. فلنحاول إذاً نقد عقلنا وتشريح ثقافتنا فلعل ذلك هو الوسيلة لبناء الوحدة. لنعمل فعلاً على تفكيك خطاباتنا ما دام الحديث عن الوحدة لا ينتج إلا الفرقة والتفكك. ولعل ما يحاوله الأستاذ أركون شاهد على ذلك. فإن قراءته للتراث إذ تفكك من جهة فإنها توحدّ من جهة أخرى، كما

يتبين لنا ذلك مثلاً في معالجته للخلاف السني/الشيعي. وبالفعل فإن أركون إذ ينظر في الاختلاف بين التراثين في صورة من صوره الحديثة تجسدها المجادلة التى جرت بين عالمين أحدهما شيعي (العاملي) والآخر سني (أبو زهرة)، فإنه يقوم بتحليل القواعد المشتركة التي تتحكم بفكر كل منهما وفي صوغه لخطابه مُبيناً بذلك أن مبادىء النظام المعرفي الاسلامي[7] هي واحدة فيما وراء اختلافات الأصول العقائدية وتعارض المنظومات الكلامية. وهذه نقطة هامة نتفق فيها كل الاتفاق مع الاستاذ أركون. فالعقل الاسلامي واحد من الوجهة الابستمولوجية، أي من حيث المسلمات التي ينهض عليها ومن حيث القواعد المنهجية التي يستخدمها في النظر والمحاجة. وذلك على عكس ما ذهب إليه الاستاذ الجابري[8]. فإن هذا الأخير أقام شرخاً معرفياً بين التراثين السني والشيعي. نعم هناك شرخ ايديولوجي وسياسي وحتى سوسيولوجي بين الطائفتين. ولكن العقل واحد عندهما من حيث آليته وطريقة اشتغاله. وهذا ما حاول أن يكشف لنا عنه أركون في مبحثه المعنون: «نحو إعادة توحيد الوعي العربي الاسلامي»[9]. هكذا، فإن التفكيك يخدم التوحيد، إلا إذا كنا لا نرضى عن تلك الفضيحة التي تكشف لنا بأن العقل الاسلامي واحد وإن تعارضت المذاهب والمدارس وان اختلفت المضامين الكلامية والفقهية، إلا إذا كنا نظهر الوحدة ونبطن الفرقة ونصر عليها. بل ان القراءة التفكيكية قد تميط اللثام عن السمات المشتركة لكل العقائد. وإذا كان التحليل الصوفي العرفاني للسلوك يكشف لنا بأن الإنسان يتمرأى في الإنسان، فإن تفكيك الخطاب اليوم على نحو ما يفعله بعض أهل الفكر يكشف لنا عن وحدة البشر فيما وراء اختلاف المذاهب والايديولوجيات، أي عن البنى القارة في أساس كل معتقد، بل هو يكشف عن «الفطرة الاصلية» للإنسان فيما وراء اختلافات العوالم الثقافية. والذين يتشبثون باختلافاتهم وينكرون على الغير حقه في الاختلاف، والذين يضعون أنفسهم في دائرة الحقيقة والإيمان ويرمون غيرهم خارجها لا يسعون إلا إلى الفرقة بل هم يعلنون الحرب على الآخر عاجلاً أم آجلاً.

لا شك في أن مهمة نقد الفكر الاسلامي والقيام بتشريحه هي مهمة عويصة بل حساسة. وإن أركون إذ يتصدى لها يدرك بأن عليه ان يخوض معركة على أكثر من جبهة

---

(7) تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ص 148.

(8) انظر نقدنا في مداخلات، ص 72-73.

(9) تاريخية الفكر الاسلامي، ص 143.

ضد القوى المحافظة والعقليات الدوغمائية، ذلك أنه يلامس بنقده مناطق محرمة ويطرق أبواباً يصعب طرقها. من هنا حذره في اختيار المصطلحات كما تجلى ذلك في لجوئه إلى تغيير عنوان كتابه من «نقد العقل الاسلامي» إلى «تاريخية الفكر العربي الاسلامي» مع أن مصطلح «التاريخية» يُفصح جيداً عن نظرة أركون إلى موضوع بحثه. فالتعامل مع الفكر الاسلامي بوصفه نتاجاً تاريخياً معناه نزع هالة القداسة عن ذلك الفكر، أي تمزيق الحجاب وهتك السر. هذا هو صلب القضية: كيف نقرأ التراث والقرآن تحديداً. ولا يجدي القول ههنا أن أركون يميز في دراسته للإسلام بين مستويين: مستوى التعالي الروحاني والمستوى التاريخي، ولا يجدي التأكيـد على انه يستلهم المستـوى الأول «ويستلهم كل الأبعاد الروحية والإنسانية للإسلام» كما يرى الاستاذ هاشم صالح[10] المعرّب الأبرز لأركون. ذلك اننا إذ نفعل ذلك نحوم حول المشكلة ونلتف عليها ولا نعالجها. فالمشكلة تكمن في كيفية النظر إلى القرآن وفي كيفية التعامل معه وليس في مكان آخر. وإذا كان أركون قد اعتبر في المناقشة التي دارت حول الفصل الأول من كتابه «قراءة علمية» أنه في اللحظة الراهنة للإسلام المعاصر «من المستحيل عملياً فتح مناقشة للنقد التاريخي أو حتى مناقشة تأويلية بخصوص القرآن»[11]، فإني لا أخال أركون فعل في مباحثه شيئاً آخر سوى فتح باب النقاش على مصراعيه بصدد القرآن والشروع في قراءته قراءة تاريخية نقدية. مستخدماً بذلك كل الجهاز الفكري الذي زودته به ثقافته الحديثة. وما القول بأن القرآن هو «خطاب ذوبنية أسطورية» إلا شاهد على ذلك، وهو القول الذي أثار عاصفة في وجهه من قبل بعض العلماء كما يشير إلى ذلك في مقدمة كتابه «تاريخية الفكر»[12]. لا شك ان اركون لا يستخدم ههنا «الاسطورة» بالمعنى القديم، أي بالمعنى الذي يستخدمه القرآن نفسه. فالاسطورة أو الخرافة كما تفهم اليوم ليست هي من قبيل الترّهات أو الأباطيل، ولكنها نظام للوصل والفصل، أو نظام للحل والربط، أو للتحليل والتحريم إذا جاز التعبير. إنها منظومة تفسيرية للعالم تعمل وفقاً لنفس المبدأ الذي يعمل بموجبه العلم ألا وهو «تفسير المرئي باللامرئي والربط بين المُشاهَد والمتخيل»[13]. ولكن المشكلة تبقى قائمة أيّاً كان فهمنا للأسطورة، ونعني بذلك إخضاع النص القرآني للنقد

---

(10) الفكر الاسلامي: قراءة علمية، راجع مقدمة هاشم صالح لهذا الكتاب، ص 13.

(11) الفكر الاسلامي: قراءة عليمة، ص 51.

(12) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، راجع مقدمة المؤلف بالعربية.

(13)راجع بهذا الصدد: فرنسوا جاكوب، لعبة الممكنات (بالفرنسية)، فايار، باريس، 1981، ص 29.

التاريخي ولمناهج التحليل الغربية الحديثة حتى لا نقول العلمية. والمشكلة لا تحل بإيضاح معنى الاسطورة كما لا تحل بالقول إننا نستلهم القيم الروحية للاسلام، أو إننا لا نهدف إلى «نزع صفة الوحي» أو القداسة عن النصوص[14]. فكيف نقرأ النصوص قراءة نقدية تاريخية ونزعم أننا لا ننزع عنها صفة التعالي والقداسة؟! لا مجال إذاً للمداورة والإلتفاف، بل الأحرى والأولى مجابهة المشكلة بدلاً من الدوران حولها. والحل يكون في البرهنة على ان قراءة القرآن لم تكن يوماً ولا يمكن ان تكون إلا تاريخية ما دام الإنسان لا ينفك عن تاريخيته وزمنيته. هكذا كان الأمر على الدوام. وهذا ما فعله المفسرون القدامى على اختلاف مذاهبهم وعلى تباين مجالات اختصاصهم. ذلك بأن المتعالي لا يتجلى إلا في التاريخ والمقدس ولا يظهر إلا عبر الدنيوي. والوحي بما هو كلام الله لا يقرأ إلا بلغة مخصوصة. والوحي الاسلامي إنما نطق به عربي على مقتضى لسان العرب، أي بحسب ترتيبهم لوجوه الكلام وبحسب طريقتهم في إنتاج المعنى واستعمال الدلالة، أي بحسب قوانين الخطاب عندهم. فهو إذن خطاب عربي. فضلاً عن ان حيثياته أو بالأحرى إحداثياته، أي أسباب نزوله، تحيل دوماً إلى أحداث وممارسات تقع في الهنا والآن، وإلى ذوات مشدودة إلى الزمان والمكان. من هنا إناسية الوحي وزمنيته. والمفسرون تعاملوا معه على هذا الأساس أي بوصفه خطاباً عربياً، فقاسوه على كلام العرب واحتجوا بالشعر لتبيان معانيه وفهم ما لم يفهم منه[15]. ولهذا فقد اشترطوا في المُفسِّر ان يكون محيطاً بلغة العرب عالماً بنحوهم في الكلام خبيراً بأساليبهم في البيان. هكذا فإن المعيار الأول في نظرهم نحوي بياني. والنحو بما هو علم غرضه معرفة قوانين الخطاب في لغة من اللغات، يتصل بالاناسة، ونعني بذلك أنه يختص بثقافة قوم من الأقوام ويتعلق برؤيتهم للعالم. فإن اللغة تفرض نظامها على الأشياء وتجسد رؤية أهلها للأمور كما يُقال اليوم. لا شك ان ثمة معايير أخرى. فإلى جانب النحو والبيان هناك المنطق بما هو علم يختص بدراسة قوانين الفكر أي بطرق الاستدلال وشرائط البرهان. ولا غنى للباحث في علم من العلوم عن

(14) الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص 33.

(15) فلقد رُوي ان ابن عباس كان يَعسُر عليه فهم مراد ألفاظ في القرآن. ولم يظهر له ما خفي من معناها إلا بعد سماعه بعض الأعراب ينطقون بتلك الألفاظ ويستعملونها بحسب ما تدل عليه. وهذا مثل من الأمثلة التي تدل كيف ان النحاة وبعض المفسرين «جعلوا الشعر أصلاً للقرآن». الأمر الذي أنكره البعض أو حاول تبريره وتأوله. راجع بهذا الخصوص: الزركشي، «البرهان في علوم القرآن»، النوع الثامن عشر.

الإحاطة بالمنطق. إذ لا علم إلا وله وجه برهاني. ولهذا، فإن بعض العلماء قد عالج النحو والبيان والمنطق في مصنف واحد[16]. بل إننا ندرك نحن اليوم مدى ارتباط النحو بالمنطق. ولكن إذا كان المفسر يحتاج في تفسيره إلى معايير عقلية يمليها عليه العقل المحض ولا تختص بثقافة معينة أو بلغة مخصوصة، فإن علم الوجود، وذروته المنطق، لا يعرى من وجه إناسي. ذلك أن العلم بالوجود كما نعلم من بعد كنط إنما يرجع في أصله إلى العلم بالإنسان. والإنسان لا يعرى من تشبيه. إذ هو يرى إلى الكون من خلال صوره وتصوراته ويتحدث عنه بلغته وأسمائه. فهناك دوماً فجوة بين الدال والمدلول تملأها اللغة بسبب من طبيعتها الرمزية وسلطتها المجازية. ولذا، فالإنسان إذ ينزِّه بالعقل فإنه يشبّه بالوهم على حد تعبير ابن عربي. ولا يمكن له أن يشهد الذات المتعالية إلا عبر تجلياتها في أفعاله وممارساته وعبر ظهوراتها في خطاباته ومؤسساته الدنيوية والمدنية. فالذات المطلقة، أي الهوية التامة غيب لا يشهد. من هنا أيضاً علمانية الإنسان. ولا شك ان أركون قد كشف في مباحثه عن هذا الجانب «اللا مفكر فيه» في التراث، أي عن تاريخية الفكر الإسلامي وعلمانية مؤسساته. فهذا الهدف محور من محاور استراتيجيته العلمية.

ولكن ما أردنا إيضاحه ان المفسرين الكلاسيكيين إذ نظروا إلى القرآن بوصفه خطاباً عربياً وإذ بحثوا عن أسباب نزول آياته في الزمان وفي المكان قد قرأوه قراءة تاريخية. ونحن لا نختلف عنهم في هذه الناحية سوى أنهم قد فسروه بحدود إمكاناتهم المعرفية وبحسب ما أتاحته لهم أدواتهم المنهجية. بينما نحن نفعل ذلك أي نفسره ونقرأه بحسب ما تتيحه لنا إمكاناتنا المعرفية، أي تقنياتنا المنهجية وأجهزتنا المفهومية. فهم استخدموا في تفاسيرهم مصطلحات كالعموم والخصوص، والمحكم والمتشابه، والظاهر والباطن، والناسخ والمنسوخ وغيرها من المفاهيم الإجرائية التي كانت متداولة في الحقل المعرفي للعلوم العربية الاسلامية، في حين نحن نستخدم اليوم المفاهيم التي تزودنا بها علومنا الحديثة والتي تتداول بشكل خاص في الحقل المعرفي الغربي. وهذا ما يفعله أركون بالتحديد على نحو بارع وكاشف لا يضاهيه فيه أحد من المعاصرين، مستخدماً بذلك جملة من المفاهيم الإجرائية التي تبلورت على نحو خاص في الألسنية والإناسة والسيمياء وعلم أصول المعرفة كالدلالة والرمز والمجاز والمخيال والأسطورة والبنية وشبكة العلاقات.. الخ.

(16) كما فعل السكاكي في «مفتاح العلوم».

وهكذا فالقدماء من المفسرين قد تعاملوا مع الوحي تعاملاً تاريخياً، فنظروا إليه بوصفه خطاباً عربياً، والفرق بيننا وبينهم أنهم مارسوا القراءة التاريخية له دون أن يقولوا ذلك. فهم نسوا ذلك أو تناسوه على حد تعبير أركون، في حين نحن نمارس القراءة التاريخية ونُنظِّر لها. لا شك أن ثمة عنصراً جديداً قد طرأ عدا عن الاختلاف في المفاهيم والأدوات بين الماضين والمعاصرين. وهذا العنصر يتمّثل في نقد القراءات السابقة والإبانة عن أصولها والكشف عن آلياتها، وذلك بتبيان تاريخيتها ونزع صفة القداسة أو الأسطرة عنها بحسب تعابير أركون. ولعل هذا العنصر النقدي هو الذي يثير الجدل والنزاع ولا أقول سوء التفاهم. وذلك على قدر ما يصر بعض الذين ينتقدون أركون على رفض الصفة التاريخية للتفاسير القديمة المتراكمة حول الوحي. ولا شك أن نزع صفة القداسة عن تلك القراءات للنص القرآني يصدم الذين ينظرون إليها بعين القداسة وينظرون إلى أصحابها نظرة تكاد تنزههم عن الخطا والوهم والمحدودية أي تجردهم عن الإنسانية.

بيد ان تقرير الصفة التاريخية للقراءات السابقة لنص يجسّد هو نفسه المتعالي على نحو تاريخي، لا يعني اننا نتفق مع الأستاذ أركون في نظرته إلى هذا النص ولا في تقويمه لتلك القراءات. ومن ثم لا نتفق معه في التقويم الذي يعطيه هو نفسه لقراءته بالذات. فإن أركون يقدّم لنا قراءته بوصفها «قراءة علمية» للفكر الاسلامي كما ينبئنا عنوان كتابه الأخير. وهو إذ يقوم بقراءة القرآن ينظر إليه بصفته خطاباً «أسطوري البنية». وبالطبع فإن من يضع خطابه في دائرة العلم يرى إلى الخطابات الأخرى واقعة في دائرة الأسطورة أو الوهم أو الإيديولوجيا. . وهنا نختلف مع الاستاذ أركون كل الإختلاف. ولننظر فيما يعنيه عنوان كتابه. فماذا تعني «القراءة العلمية» للفكر الاسلامي سوى أو القراءات السابقة لم تكن علمية؟ ونحن لا نقصد ههنا المقارنة بين قراءة أركون للتراث والقراءات الحديثة أو المعاصرة، بل نقصد المقارنة بين قراءته والقراءات القديمة أي التفاسير القديمة. فأركون يتصدى لقراءة القرآن وتفسيره والأوائل قد فسروه أكثر من مرة، ولكن أركون إذ يفسر القرآن أو ينظر في التفاسير الموضوعة له يضفي صفة العلم على قراءته. ولا معنى لذلك سوى نفي الصفة العلمية عن القراءات القديمة. وهذا ما نعارضه به. لأننا لو فعلنا ذلك لكننا ننفي ذلك النتاج الفكري الضخم الذي تركه لنا علماء التفسير. أجل التفسير علم من العلوم العربية الاسلامية. ومن يقرأ كتاب «البرهان في علوم القرآن» للزركشي وهو مصنف في أصول التفسير إذا صح التعبير، يتبين له ان التفسير ميدان علمي له حدّه وماهيته، وله موضوعه وغرضه، وله لغته ومصطلحاته، وله قواعده وأصوله، وله

أدلته وبراهينه. طبعاً إننا إذ نقرأ القرآن اليوم أو نعيد النظر في التفاسير القديمة، قد نستكشف حقائق لم تستكشف من قبل، أي أننا قد نعقل ما لم يعقله السابقون. ولا عجب فهذا دليل على تجدد الفكر وتطوره، أو على اتساعه وتعمقه. ولكن هل هذا يسوّغ لنا ادعاء الصفة العلمية لقراءتنا ونفيها على الغير!؟ وهل ان قراءتنا هي علمية لأننا نستخدم عدة معرفية تختلف عن العدة التي استخدمها المفسرون الكلاسيكيون؟ هذا ما لا نسلم به. لأننا نرى أن كل مفسر يفسر القرآن إنما يفسره بحسب النظام المعرفي السائد في عصره. كل قارىء له يجرب فيه لغته ويمتحن مفهوماته، وكل واحد يحمل عليه معناه ويقرأه بحسب استراتيجته. والكل سواء في ذلك أكانوا قدماء أم معاصرين. لا شك أننا نستثني من ذلك تلك القراءات التي تتعسف في تفسير وتأويله فتسقط عليه مفاهيم لا تحتملها بنيته وتقحم عليه معاني لا يقتضيها سياقه، كما هو شأن تلك القراءات التي يمكن ان تسمى «علمية» أيضاً، لأنها تستنبط من القرآن على نحو بَعْدي وبصورة ارتجاعية كل ما أقره العلم في مجالاته المختلفة، فتجعل منه معرضاً للنظريات العلمية في الطب والفلك، وفي الاقتصاد والسياسة، وفي اللغة والنفس، الخ.. فليس ذلك هو المقصود. ذلك ان كل قراءة ينبغي أن تثبت جدارتها بانطوائها على قدر من المعقولية، أي أن يكون لها طابعها البرهاني، وذلك أيا كان حقل إمكانها ومجال كشفها وأيـا كانت مصـادراتها واستراتيجيتها. وإذا كانت علومنا المعاصرة تتيح لنا ان نفحص عن آلية العقل وبناه وعن كيفية تشكل الوعي وعن قوانين إنتاج المعنى وانتظام الخطاب وغيرها من المفاهيم الإجرائية التي نفسر بواسطتها ما لم يفسر أو ما لم يكن ممكناً تفسيره من قبل حسبما يفعل أركون في قراءته للقرآن وفي نقده للقراءات الموضوعة له، فلا يعني ذلك ان قراءتنا هي علمية أو أكثر علمية من قراءات الغير. فالأولى ان نسميها قراءة ابستمولوجية أو إناسية أو سيميائية أو اركيولوجية بشكل أخص. فذلك أقرب إلى الحقيقة وأكثر علمية. خاصة وأننا لسنا نحن الذين نفتتح ميدان التفسير وندشنه. نعم إننا نفتتح مجالات جديدة للفهم والتفسير، فندشن في معالجة التراث قراءة اركيولوجية أي حفرية. هذه هي الحقيقة. فلنسمها باسمها الخاص، ذلك ان كل قراءة من القراءات القديمة لها وجهها العلمي أكانت نحوية بلاغية أم فقهية كلامية أم صوفية فلسفية.

نعم إن أركون يسمي أحياناً قراءته «بالقراءة التزامنية»[17]، ويقصد بالتزامن القراءة التي

(17) الفكر الاسلامي: قراءة علمية، ص 212.

تحاول العودة إلى زمن النص لكي تقرأ مفرداته بمعانيها السائدة آنذاك. فلا تسقط عليه معاني زمن آخر أو عصر آخر. مع أن كلمة «تزامن» تثير الالتباس إذ يمكن أن يفهم منها تطبيق المنهج الألسني التزامني في معالجة نص ما، ولا يفهم منها موضعة النص في ظروفه التاريخية أو احداثياته الزمانية والمكانية، إذ الأولى أن تسمى قراءة كهذه بالقراءة التاريخية. وعلى كل فقد أدرك أركون ان القراءة التزامنية بالمعنى الذي قصده تثير اعتراضاً أو إشكالاً. كيف لا وأركون يعرف جيداً أنه لا يمكن للقارىء ان يتموضع بصورة كاملة في زمن النص كما فهم التزامن ناقله الاستاذ هاشم صالح. فلكل قارىء استراتيجيته في القراءة خاصة إذا كان النص كما هي ميزة القرآن لا يتوقف عن توليد المعنى باستمرار كما يؤكد لنا أركون ذاته[18]. فالقراءة التزامنية بالمعنى المذكور تفترض إصابة المعنى الحرفي للنص أو العثور على معناه الأصلي. والتسليم بذلك يتعارض مع نظرة أركون إلى النص، أي مع القول بتعدديته واختلافه. وبالفعل، فإذا كان المعنى يتبعثر ويتشظّى بسبب اختلاف القُرّاء، أي القراءات، فإن القراءة التزامنية تصبح والحالة هذه غير ممكنة.

ثم أن أركون يعلن أكثر من مرة في معرض بحثه والحديث عن طبيعة مشروعه الفكري أنه لا يقدّم براهين قاطعة على المسائل التي يعالجها ولا يعطي حلولاً أخيرة للمشكلات التي ينظر فيها، بل الأمر عنده لا يتعدى إثارة النقاش أو شق طرق للبحث أو تقديم فرضيات للعمل[19].. فهو إذاً لا يقرر مذهباً ولا يبني نسقاً علمياً. ومن ثم يُطرَح السؤال حول مدى علمية قراءته. لا شك أن نظرتنا للعلم اليوم تختلف عن نظرة القدماء له. فنحن لم نعد ننظر إلى النتائج العلمية بوصفها يقيناً ثابتاً، ولكننا ننظر بالأحرى إلى طابعها الاحتمالي. هذا في علوم الطبيعة نفسها. فكيف بعلوم الإنسان. فالعالم ليس هو الذي يصل إلى إقرار حقائق نهائية بل هو الذي يسعى دوماً إلى فحص فرضياته وامتحان منهجه. غير ان ذلك لا يعني المناداة باللاأدرية أو الإنزلاق إلى السفسطة. فلا غنى للعالم عن ان يبرهن ويقرر. وما من بحث علمي من دون قيمة برهانية. وإنه لمن الملاحظ ان أكثر المفكرين العرب يبحثون ويقررون، ويبرهنون ويقطعون. ومع ذلك فإنهم يزعمون بأن ما يفعلونه لا يتعدى اقتراح برامج للعمل أو فتح أبواب المناقشة. وفي الواقع ان الأستاذ أركون ألف حتى الآن عدة كتب تنطوي على عشرات المباحث وتقع في مئات

(18) المصدر نفسه، ص 274.

(19) المصدر نفسه: ص 198/205/226/229.

الصفحات إن لم يكن أكثر. فهل يعقل أن يكون كل ذلك مجرد فتح خطوط للبحث أو مجرد خطط لدراسات مقبلة؟! طبعاً قد ننظر نحن إلى كلامه على انه من قبيل التواضع. كيف لا والأستاذ أركون يقدم نفسه مراراً عبر أعماله بوصفه صاحب مشروع فكري أو بالأحرى صاحب استراتيجية علمية،وبكونه يفتتح عصراً جديداً في دراسة الفكر الاسلامي ويدشن منهجية جديدة في قراءة القرآن والتراث. وهذا ما ينبغي أن نتوقف عنده لمساءلته. وبالفعل، من أين تستمد قراءة أركون مشروعيتها وما مدى أصالتها.

إننا إذ نطرح السؤال ننطلق من ظاهرة تتميز بها كتابات أركون ولا يمكن إلاّ أن تلفت نظر قارئه والمتتبع لنتاجه. ونعني بها ذلك الحشد الهائل من الأدوات الفكرية التي يطالعنا بها نصه في كل صفحة من صفحات كتبه تقريباً. فإن أركون يخوض معركته من أجل تحرير التراث أو من أجل قراءة حرة ومنفتحة له، وهو مُدَجَّج بسلاح المفاهيم التي أمَدَّه بها اطلاعه ومواكبته لكل ما ينتجه البحث العلمي المعاصر في مختلف الميادين. وها إنا نقدم نموذجاً عن ذلك في هذا المقطع:

«لا يمتلك العلماء من رجال الدين المعاصرين، مثلهم مثل أسلافهم القدامى، الجهاز المفهومي والمصطلحي الذي يُتيح فهم الموقف الأصولي والموقف الفلسفي دون إحداث التضاد بينهما. إن الأسطورة والميثولوجيا والطقس الشعائري والرأسمال الرمزي والعلامة اللغوية والبنى الأولية للدلالة والمعنى المجاز وإنتاج المعنى وفن السرد القصصي والتاريخية والوعي واللاوعي والمخيال الاجتماعي والتصور ونظام الإيمان واللاإيمان... كل ذلك يمثل مصطلحات تعاد بلورتها وتجديدها دون توقف من خلال البحث العلمي المعاصر. إن هذا الجهاز المفهومي غائب تماماً عن ساحة التفكير الأصولي. إنه ينتقد ويتجاوز ويجدد على مستوى آخر من المعرفة كل الجهاز المفهومي الموروث عن التراث الفلسفي الأرسطي ـ الأفلاطوني»[20].

هكذا لا يتوقف أركون عن حشد أكبر عدد ممكن من المفهومات والأدوات والإحالة إلى أهم أعلام الفكر المعاصر ومراجعه. وهذا شأنه في كل مبحث من مباحثه. إنه يعتدّ بعدته العلمية الحديثة في مواجهة غيره أو خصومه من دارسي التراث. وليس في ذلك ما يقدح بشيء. فالعالم يعتد بعلمه ويحتج به. ولكن ما يعتد به أركون وما يعتبره ميزة قراءته أو مصدر مشروعيتها، قد يكون هو الشيء الذي يؤخذ عليه. ذلك أن قارىء أركون يكاد لا

(20) تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ص 24.

يتبيّن خطابه المستقل الذي يتميز به بين الخطابات الأخرى، لكثرة اللغات التي يتحدث بها والمناهج التي يستخدمها والأعلام الذين يتقمصهم ومن فرط ما يحشده من المفاهيم والأدوات. وبالفعل، إننا نجد أنفسنا مع نص أركون إزاء سَيْل لا يتوقف من الإحالات إلى مختلف المراجع والمناهج والاستشهاد بمعظم أعلام الفكر المعاصر والاحتجاج بمختلف مجالاته. لا شك أن التأليف هو محصلة. فالكاتب هو من يقرأ كتب الغير والباحث يستخدم مقولات الآخرين ويتوكأ على مناهجهم. فلا ابتداء من الصفر. وهذا من نافلة القول. ولكن الكاتب المجدد في أسلوبه ومنحاه يلتهم كتب الغير ولا تلتهمه وينسخ غيره ولا يتلاشى فيه. والباحث المجدد في رؤيته أو في منهجه لا يقع أسير مناهج الغير ورؤاهم، بل يزحزح الرؤية ويبدل من زاوية النظر كما يعلمنا أركون نفسه. نقول ذلك لأننا نلمس تضخماً في الأجهزة والأدوات التي يستخدمها أركون. هناك فعلاً آلية مفهومية جبارة. ولكن ذلك يتم على حساب لغة أركون وخطابه. ذلك ان لغته تكاد تضيع بين اللغات الأخرى.

والاستنجاد بالحداثة لا يكفي لكي تكون القراءة منتجة أو علمية. نعم إنه لا يمكن لأية قراءة نقوم بها اليوم ان تتجاوز منجزات العلم الحديث. ولكن الاعتداد بهذه المنجزات أو استخدامها ليس دليلاً على أن قراءتنا هي الأصح. فالقراءة العلمية أو المبدعة أو الناضجة هي التي تثبت جدارتها، أي هي التي تنطوي على وجه برهاني يمنحها مصداقيتها. لقد قال أركون ذات مرة على ما أذكر بخصوص القراءات التي ازدهرت في العقد الماضي، ونعني بذلك القراءة الماركسية للتراث بشكل خاص، قال بأنها تعبيرات سيكولوجية أو ايديولوجية تدل على عصرها، أي لا قيمة فكرية لها. هذا ما قاله جواباً على سؤال طرح عليه بخصوص قراءة حسين مروة للتراث. فما هو المعيار يا ترى؟ وهل ينجو أركون نفسه مما أخذه على الغير على الرغم مما يمتاز به من ثقافة واسعة واطلاع عميق على اتجاهات الفكر الغربي ومدارسه ومن مواكبة دقيقة ومستمرة للإنتاج العلمي والفكري وإتقان للمنهجيات الحديثة على اختلاف أصولها. وبالفعل بِمَ تمتاز حفريات فوكو أو سيمياء غريماس أو ابستمولوجيا باشلار على المنهج التاريخي أو الفينومنولوجي في قراءة الفكر الاسلامي؟ ومن يدري؛ لعل قائلاً يأتي ويقول في قراءة أركون ما قاله أركون أو يقوله في القراءات السابقة أو المختلفة عن قراءته. أي لعلها أن تكون وهماً من أوهام الإيديولوجيا. فما هو معيار الأصالة يا ترى؟ لا شك ان القراءة الأصيلة أو المبدعة هي

التي تنهض على كشف أو حدس أصلي وهي التي تبتكر لغتها وتبلور مفاهيمها وتجدد في منهجها بل هي التي تخلق موضوع بحثها. ولنأخذ مثالاً على ذلك هو الأقرب زمنياً وفكرياً إلى أركون ونعني به ميشال فوكو. فإن فوكو، إذ نقب وحفر في التراث الغربي الكلاسيكي وما قبل الكلاسيكي، إنما أسس ميداناً وابتكر لغة وبلور مفاهيم وجدد في المنهج والرؤية، وذلك أيا كان تأثره بالغير واعتماده عليهم. لقد التهم فوكو ما قرأه وأعاد عجنه وصوغه حتى صار يعرف باسمه وينتسب إليه. وهذا هو شأن كل القراءات الكبرى والمحاولات الفكرية الأصيلة. وإذا كان المطلوب، كما جاء في تصدير كتاب أركون: «الفكر الاسلامي: قراءة علمية»، أن يتصل العقل العربي بالفترة التأسيسية من التراث من جهة أولى وبعقلانية الغرب من جهة ثانية لكي يقرأهما من جديد ويعيد استكشافهما، فإن على من يقوم بهذه المهمة الجليلة أن يبدل زاوية النظر إلى الأشياء. وذلك أن الاستكشاف يتعدى مجرد تطبيق مناهج العلوم الغربية في قراءة التراث. فالاستكشاف يعني انكشاف طريق أو اجتراح معنى. ومن علاماته ابتكار لغة جديدة في قراءة الأشياء والذات. ومن هنا فإن مغامرة العقل العربي في استشكافه العالم والإنسان وذاته إذا ما تحققت على نحو خلّاق لا تحدث فقط زحزحة في زاوية نظرتنا إلى تراثنا وإلى ذاتنا، بل تحدث في الوقت عينه زحزحة في زاوية النظر إلى الغير وعند هذا الغير أي تُفضي بالإنسان الغربي مثلاً وخاصة إلى تغيير نظرته إلى نفسه وإلى غيره، إلى أشيائه وعالمه، كما أن علوم الغرب قد تُفْضِي بنا إلى تغيير نظرتنا إلى ذواتنا وأشيائنا. لذا، لا تكمن المسألة في ان الثروة أو «الثورة» المعرفية المعاصرة تبدل من نظرتنا إلى تراثنا وذواتنا وحسب، بل هي تتمثل قبل كل شيء في قدرة العقل العربي على ارتياد آفاق فكرية جديدة وعلى ابتداع مجالات للبحث والدرس بحيث يسهم في تجديد المنهجيات الغربية ذاتها ويثري ثروة الإنسان المعرفية. فإلى أي حد يمكن القول ان قراءة أركون للتراث تجدّد في الآراء والمنهجيات؟ وهل ان قارئيه من أهل الغرب يفيدون من قراءته في تراثه كما يفيد هو من قراءته لنتاجهم أو من قراءته لقراءاتهم في تراثهم وتاريخهم؟ وبكلام آخر هل الباحث الغربي الذي يقرأ أركون يعرف عن ذاته وعن الأشياء ما لم يكن يعرفه من قبل؟ باختصار هل يمكن الحديث عن قراءة أركونية لها لغتها وفرادتها أي أصالتها على غرار حديثنا مثلاً عن قراءة فوكوية؟ وهل أركون مجرد تقني يطبق أم هو صاحب كشف ورؤية؟

إننا لا نستعجل الإجابة ولا نتسرع في الحكم. خاصة وان أركون يكرر على

مسامعنا ان ما ينجزه في ورشة العمل العلمية التي يدشنها ليس إلا «معالم على الطريق الصعب والطويل لتأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الاسلامي»[21]. فهو إذاً لا ينجز قراءة معينة ولا يؤسس ميداناً علمياً ولا يتبنى منهجاً معيناً. بل هو على العكس من ذلك يختار «المنهجية التعددية» أي ذات الاختصاصات المتعددة والمتداخلة[22] لأنها أكثر ملاءمة لقراءة التراث الاسلامي والنص القرآني أي أكثر ملاءمة لاستراتيجيته العلمية. من هنا الميوعة أو لنقل «الإنفلاش» المنهجي الذي تتسم به كتاباته العلمية. وفي الحق إن الشاغل لأركون كما يبدو لي هو أن يبيّن لنا ما تقترحه علينا الحداثة الفكرية من برامج للعمل وما تقدمه من فروض للبحث وما تثيره من مناقشات وما تفتحه من أبواب موصدة وما تكشف عنه من المصادرات وما تقوم بتعريته من الأوهام.. أي جعل ما لا يمكن التفكير فيه أو ما يمنع التفكير فيه أمراً ممكناً ومعقولاً. وهو يتابع من أجل هذه الغاية بدأب جميع ما يصدر من كتب باللغات الأجنبية ويواكب باستمرار كل ما يستجد ويتحول من الأجهزة المفهومية، عاملاً دوماً على أن يستخلص لنا بصدد دراسة الفكر الاسلامي النتائج التي تترتب جرّاء الاطلاع على هذا العلم أو تطبيق ذاك المنهج أو استغلال ذلك المفهوم. هكذا فهو لا يتوقف عن متابعة كل ما ينتج في علوم الإنسان من أجل استثمار ذلك في قراءة التراث. ولهذا آثر أن لا يكتب بالعربية. إذ هو يخشى ان كتب بها أن يُعيقه ذلك عن مواكبة ما يطرأ ويستجد من أدوات فكرية وعلمية. هذا هو هاجسه: الجدة والتنوع إلى حد ان تآليفه تكاد تكون معرضاً للحداثة الفكرية على تعدد مجالاتها واختلاف مذاهبها ومناهجها. بيد أنه إذا كانت مواكبة كل تطور يحصل في مجال العلم والفكر أمراً مطلوباً ومحموداً فإنه لا ينبغي للجدة أن تطغى على الأصالة ولا للتعدد ان يطمس الوحدة. وبكلام آخر، لا ينبغي للانفتاح على الجديد والمتعدد والطارىء والمتحول ان يتم على حساب الصرامة الفكرية. فلا بد لكل عمل فكري ان ينطوي على قدر من الوحدة والترابط ولا بد لكل مبحث من ان يراعي شرائط الوثوق والإحكام. نقول ذلك لأننا نلحظ ان قراءة أركون «العلمية» تفتقر إلى الوحدة المنهجية.

وما دمنا نتحدث عن العلم فلنتساءل ههنا عن مشروعية القراءة العلمية نفسها. وبالفعل هل ثمة قراءة علمية للتراث والذات؟ هل العلم بالإنسان ممكن في الحقيقة؟ وما

(21) تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ص 12.

(22) المصدر نفسه، ص 42،26.

هو مصير كل المحاولات التي أرادت أن تجعل من الإنسان وتراثه وفكره موضوعاً للعلم؟ ما هو مصير مشروع كنط الذي أراد أن يجعل من الماورائيات علماً؟ إنه لم يتقدم خطوة واحدة على هذا الصعيد. بل ان الذين أتوا بعده تحدثوا عن خرافة الماورائيات وكشفوا عن أوهامها وخوائها. من جهة أخرى، إلام أفْضى التحليل النفسي أو الإناسي، ان لم يكن إلى موت الإنسان، أي إلى غياب الذات المتعالية، إلى فقدان الدلالة وضياع المعنى؟ ولعلنا نلمس هنا وجهاً آخر من وجوه إشكالية القراءة عند أركون. فالمشروع الأركوني أو الاستراتيجية الأركونية في القراءة تقوم بتفكيك «لا مثيل له» على حد تعبير هاشم صالح للتراث والذات والمعنى، أي بنزع الهالة الاسطورية وتعرية الهيبة القدسية عما في التراث من التعالي، ولكنها تزعم مع ذلك بأنها «لا تهدف إلى نزع صفة الوحي عن النصوص». إنها تتحدث عن «العصر الأسطوري المؤسس»، أي تقوم بنزع الأسطرة والقداسة وتريد مع ذلك أن لا تلغي الشحنة التقديسية. فكانها تمزق الستار وتدعي مع ذلك الحفاظ على السر. وبالفعل كيف نُبْقي على الصفة المتعالية للنصوص ونحن لا نفعل شيئاً آخر سوى تبيان تاريخية المتعالي ودنيوية المقدس؟ وكيف يمكن ان لا نزيل آثار المعنى ونحن لا نفعل شيئاً سوى القيام بتبيان الأكرهات[23] المختلفة للذات، من لغوية وسيميائية وسوسيولوجية وتاريخية؟ وباختصار كيف يمكن ان نجدد في الفكر والمعنى والروح ونحن نحلل ونفكك؟ هذا هو مأزق القراءة العلمية أو التفكيكية للتراث. ولهذا، نقول بأن التراث لا يقرأ إلا قراءة تأويلية. فالمنهج في اكتناه الوجود هو تأويلي كما بيّن هايدغر. والتأويل أصل المناهج كما يقول غادمير، وبحسب ما قراه الأستاذ مطاع صفدي[24]. ذلك أنه بالتأويل يمكن إعادة تركيب ما تحدثه القراءات العلمية من التفكيك. نعم لا بد من التحليل والتجزىء أو التفكيك. ولكن لا غنى أيضاً عن التوليف. وإذا كان العلم يقوم بالتحليل فالفكر يقوم بالتوليف. والفكر هو رجوع إلى الذات، أي تأول. وبالتأول يمكن رأب المعنى واجتراح الدلالة، أي الاهتداء إلى معنى اللا معنى. إذ ما معنى المعنى إن لم يكن تأول الإنسان للامعناه، أي خلع قيمة على ما ليس بمعنى.

وما دمنا نتحدث عن التأويل فلنتطرق إلى رأي أركون في النص القرآني. ذلك بأن

(23) الفكر الاسلامي: قراءة علمية، ص 275,58,33.

(24) مطاع صفدي، استراتيجية التسمية، منشورات مركز الانماء القومي، بيروت 1968، راجع «نظرية التأويل» ص 222.

القرآن هو كتاب ينص على التأويل، ويقبل التأويل ولا يكتنه إلا بالتأويل. فهو نص تأويلي أو لنقل نص التأويل بامتياز. والقرآن بما هو كذلك لا يمكن اختزاله إلى مجرد أسطورة وان بالمعنى الحديث للكلمة. كما لا يمكن اختزاله من جهة ثانية إلى علم أو فلسفة. فليس هو كتاب طب ولا كتاب فيزياء. ولا هو منظومة كلامية أو فلسفية. كذلك ليس هو مجرد فضاء أسطوري أو رمزي. إننا نؤثر القول بأنه خطاب المعنى. وكما قال أركون نفسه فهو «نص مفتوح على جميع المعاني». و«على كل البشر»[25]. إنه «كَوْنٌ من الآيات والعلامات والرموز»[26]. من هنا لا يمكن لتفسير ان يستنفده بصورة نهائية. ولا يمكن لقراءة ان تغلق القول فيه. وهذا ما نتفق فيه مع اركون تمام الاتفاق. فالقرآن إمكان لا ينضب على التفسير والتأويل. وهو كلام لا يتوقف عن توليد المعنى. إنه نص ميزته تعدد معناه واحتماليته أي «اتساعه» بحسب تعبير الأقدمين. من هنا «يتسع» لأكثر من تفسير ويقرأ قراءات تختلف باختلاف الميادين العلمية والاستراتيجيات الفكرية. وهذه هي ميزته وفرادته، أي ما ينفرد به عن الكتب السماوية الأخرى. وسنتوقف عند هذه النقطة لأننا نختلف مع أركون في تقويمه للقرآن، مع اننا نتفق معه في وصفه له بكونه نصاً مفتوحاً على كل المعاني. وبكلام آخر، لا يستخلص أركون النتائج التي تترتب على وصفه للقرآن، ولنقل بالأحرى إنه لايتأمل ذلك الوصف. ولذلك فهو إذ يقارن بين القرآن والكتب الدينية الأخرى، يهمل ما يتميز به القرآن عنها، أي عما يمنحه فرادته وخصوصيته. فالقرآن يتصل بما سبقه من الكتب المقدسة ولكنه ينفصل عنها. إنه يندرج ولا شك في التراث الإبراهيمي. ذلك ان القرآن بما هو شرع ومعتقد، يشكل نسخاً أو استمراراً أو استكمالاً للتراث الكتابي المتمثل بالتوراة والإنجيل. ولكنه يختلف عن هذين في الوقت نفسه. وهو لايختلف عنهما لاختلافه العقائدي بل لتفاضله الدلالي وفضائه التأويلي. لاتساع معناه وتعدده. وهذا سرّه ومكمن إعجازه. ليس إعجازه إذاً مجرد كونه ينطوي على تشريع أو تسنين، وإنما كونه ينفتح على كل معنى بحيث يمكن أن تتمرأى فيه كل الذوات وان تقرأ فيه مختلف العقائد والشرائع[27]، ولهذا نذهب إلى أن القرآن يستغرق في مفهومه ومعناه الاسلام وليس العكس، شرط أن يفهم الاسلام ههنا كونه مجرد شرع أو معتقد أي باعتباره يناظر الديانات الأخرى أو يقابلها. ولا شك ان الإعجاز كما أدرك ذلك قديماً معظم الذين

(25) تاريخية الفكر العربي الاسلامي، 145.

(26) المصدر نفسه، ص 98.

(27) سنعالج هذه النقطة في مقالة مستقلة.

نظروا في هذه المسألة أو نظّروا لها هو ميزة للنص والخطاب أي صفة لطريقة فائقة في نظم الكلام، فهو إذاً ذو طبيعة لغوية وبيانية ومن ثم دلالية وسيميائية. ولذلك لا ينفك إعجاز القرآن عن لغة القرآن، أي عن اللغة العربية، فهو معجزتها، من هنا يفقد القرآن فرادته وإذن إعجازه إذا ما ترجم إلى لغة أخرى ويتحول إلى مجرد تفسير بين التفاسير الكثيرة. بينما يمكن ان تقرأ الكتب المقدسة الأخرى في أية لغة كانت دون ان يفقدها ذلك خصوصيتها وفرادتها. وبسبب من ذلك يتميز الاسلام عن الأديان الشقيقة له. فالاسلام يرتكز أصلاً على النص بينما ترتكز المسيحية مثلاً على التقليد، كما أوضح ذلك الأب ميشال لولون(28)، في مقارنته بين الديانتين. هكذا فالإعجاز القرآني هو ميزة النص بما هو خطاب عربي، كما الفلسفة هي أعجوبة العقل اليوناني مثلاً. قد لا يكون الكلام عن المعجزة مقنعاً. وقد يبدو الكلام على الأعجوبة خلواً من المعنى إذا ما نظر إلى الأمر من منظور علمي أو تفكيكي. ليكن ذلك. ثمة ظاهرة يمثلها «الوحي» وثمة حدث يجسده «الحدث القرآني» بحسب تعبير أركون. ولنسم ذلك بأي اسم نشاء. قد يكون ذروة الكلام أو رتبة فائقة من رتب القول أو المعنى الذي يتجدد باستمرار أو الكلام الذي لا ينفد.. ولكنها «بداية عظيمة» إذا شئنا الاستعارة من هايدغر. والبداية العظيمة تستعاد وتستأنف أي تقرأ قراءة تأويلية. فالعلم لا يكشف لنا في تفكيكاته وتنقيباته إلا عن أصل المعنى، أي عن اللامعنى. ولا بد إذاً من لمّ المعنى استعادةً وتفسيراً وتأولاً..

إنني إذ قلت ما قلته في التعليق على بعض أعمال أركون الفكرية لا أحسبني قادراً على إيفاء هذه الأعمال حقها من الدرس والتقويم. ذلك ان أركون يقوم بإعادة نظر شاملة وكلية في دراسته للفكر الاسلامي تتناول مختلف المراحل والمجالات والمستويات والمشكلات.. وإني لا أقصد من وراء ذلك بأية حال أن أقلل من الجهود الكبيرة والمثمرة التي بذلها ويبذلها الأستاذ أركون في تنقيباته المتواصلة واللذوبة في حقل التراث الاسلامي المليء بالألغام الايديولوجية ولكن المليء أيضاً بالكنوز المعرفية والعلمية، خاصة وأنني شخصياً أفيد من مطالعتي لكتب أركون واحتج بأقواله وأتأثر بفكره نوعاً من التأثر. وإنما شئت مساءلته عن مشروعية قراءته وأصالتها وجدواها، وأنا أسائل بذلك في الوقت نفسه قراءتي للتراث ومنهجيتي في معالجته، ولنقل بمعنى أدق مقارباتي له في الدراسات التي أنشرها منذ عقد من السنين.

(28) الأب ميشال لولون، الاسلام والغرب، (بالفرنسية)، منشورات ألبان ميشال، باريس، 1982، راجع الفصل الرابع، ص 138.

طريقة التعامل مع النص الفلسفي
عند أركون والجابري

يدور الكلام في هذه المقالة على الكيفية التي يتعامل بها مفكرون عرب ومعاصرون مع النص الفلسفي، والمقصود به هنا النص الفلسفي العربي بنوع خاص. وأنا أفهم بالتعامل(*) مع النص قراءة النصوص بمعناها الأوسع والأحدث، بوصفها ممارسة فكرية مقالية فعّالة ومُنتجة، أي بما هي نقد وتفكيك، وبما هي تأويل وإعادة بناء. فالذي يقرأ نصاً من النصوص، بالمعنى الذي تُفهم فيه القراءة اليوم، لا يقتصر على شرح معانيه أو تبيان المقاصد الحقيقية لمؤلفه من وراء تأليفه. بل يقوم بتفكيكه وإعادة بنائه، سواء بفحص مسلّماته وتحليل آلياته وبنياته، أو برصد احتمالاته الدلالية وسبر ممكناته المعرفية، أو بالعمل على تأويله وتجديد فهمه واستثماره(1).

(*) يبدو أن هذا التعبير، أعني «التعامل مع النص»، قد أصبح متداولاً لدى المشتغلين على النصوص. فنحن نجده في كتاب «نحن والتراث» عند الدكتور محمد الجابري. وكان الاستاذ مطاع صفدي قد استعمل التعبير المذكور، إذ اقترح عليّ كتابة مقالة حول طريقة تعامل محمد أركون مع نصوص الفلاسفة العرب. والتعامل كما تصورته وفهمته، هو قراءة للنص تتطلب، من جملة ما تتطلبه، تدبّراً ومعالجة وتعاطياً. ذلك أن النص، هو كأي شيء نتداوله ونستعمله، يحتاج إلى تدبر وتصرف بل تصريف، وذلك بصرف مفرداته وتراكيبه إلى ما تحتمله من المعاني. وهو أيضاً كالسؤال، لا يُعطى بشكل واضح وصريح، بل يثير مشكلة تحتاج إلى معالجة وحل. وأخيراً فالنص هو كالحدث يحتاج إلى من يتعامل معه بطريقة ما ومن منظور استراتيجي معين. وإذا كنا نتحدث اليوم عن «قراءة الأحداث»، فبوسعنا أن نتحدث، بالمقابل، عن «استراتيجية النصوص». وكما أن الذي يتعامل مع حدث ما، إنما يحاول قراءته بتأويل معناه واستكشاف أبعاده ورصد احتمالات تطوره، بغية توظيفه لصالح استراتيجية ما سلطوية أو إيديولوجية أو حتى معرفية، كذلك فالذي يقرأ نصاً ما، إنما يسعى من خلال تفكيكه له وإعادة إنتاجه، إلى احتوائه واستثماره، متعاطياً معه بحسب استراتيجيته في القراءة. من دون أن يعني ذلك أن بالامكان احتواء النص بالكلية. إذ النص هو في النهاية كالجسد يستعصي على القولبة ولا يمكن القبض عليه أو سجنه ضمن حدود معينة.

(1) راجع بصدد نقد «القراءة» وإعادة فهمها: مقالتي «قراءة ما لم يقرأ» في القسم الثاني من هذا الكتاب بعنوان «نقد الحقيقة»، المركز الثقافي العربي 1993.

على أني سأقتصر في كلامي على مفكرَيْن عربيين بارزيين، هما /محمد أركون/ بالدرجة الأولى و/محمد عابد الجابري/ إلى حد ما. أقول إلى حد ما بالنسبة إلى الجابري، ذلك أنـي تعرّضت بالنقد إلى أعماله في غير محاولة وفي أكثر من إشارة. ولعلي تطرقت من خلال ذلك إلى طريقته في التعامل مع التراث الفلسفي العربي. ولهذا فأنا إذ أتطرق إليه هنا، فعلى سبيل المقارنة التي أتوخى منها إيضاح طريقة أركون في تناوله للموضوع ذاته، وبلورة طريقتي الخاصة في قراءة النص الفلسفي.

والواقع أن تناول أركون والجابري للنتاج الفلسفي العربي لا يتم إجمالاً بصورة مستقلة، وإنما يندرج في سياق مشروع نقدي شامل، يتم خلاله تناول مجمل الميادين والفروع المعرفية الخاصة بالفكر العربي والإسلامي، كما يتجلى ذلك، خاصة، في كتاب الجابري المسمى «نقد العقل العربي»، بأجزائه الثلاثة. نعم إن الجابري خصّص كتابه «نحن والتراث» للقراءة في التراث الفلسفي العربي، ومن أجل ايضاح طريقته في التعامل مع التراث عامة. ولكنه يعود إلى تناول الفلسفة من جديد، في كتابه «نقد العقل العربي». وهو يتناولها هذه المرة بوصفها مجالاً فكرياً أو نظاماً معرفياً من بين أنظمة أخرى، فضلاً عن تناوله لها على صعيد ابستمولوجي[2]، لا على صعيد ايديولوجي كما فعل في كتاب «نحن والتراث»[3]. أما أركون فإن قراءة الفلسفة لم تَحْظَ منه بمحاولة نقدية مستقلة. وإنما هو يتناولها ضمن مشروعه الرامي إلى نقد الفكر الإسلامي. والحق أن أركون يركز نقده وتفكيكه، في الدرجة الأولى، على الخطاب الإسلامي، أصولاً وفروعاً، وفي مختلف مستوياته وتجلياته، بدءاً من النص القرآني ذاته وانتهاءً بكل ما انتظم حوله من نصوص وخطابات، أي ما كتب من شروحات وتفاسير وتأويلات، وما استنبط وأُقِرّ من أنساق فقهية وأحكام شرعية، وما أُلِّف وابتُدع من خطابات كلامية ومنظومات عقائدية إيديولوجية. ولهذا فإن قراءة أركون للخطاب الفلسفي إنما تَرِدُ في إطار مشروعه الفكري، أي في سياق نقده للخطاب القرآني وللفكر الإسلامي عامة.

وأنا، إذ أحصر اهتمامي هنا بالجانب الفلسفي البحت من نقد أركون والجابري للفكر الإسلامي وللعقل العربي، فمسوغي في ذلك أن النص الفلسفي يحتاج إلى طريقة

(2) راجع محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت 1984، ص 14.

(3) لقد تناولت هذا الكتاب بالنقد في مقالة مستقلة. راجع: علي حرب، مداخلات، دار الحداثة، بيروت، 1985، ص 99.

في المعالجة قد لا تفي بها الطرائق المستخدمة في المجالات العلمية المختلفة، أكان ذلك في علوم الطبيعة والرياضيات أم في العلوم الإنسانية. ذلك أن النص الفلسفي ينبغي أن يُفضي في النهاية إلى قراءة انطولوجية تُوضح مفهوم الكائن، وموقف العقل من مسألة المعرفة، أي نظرته إلى ذاته واستكشافه لحدوده وامكاناته. وهذه مهمة لا تنهض بها القراءات المختلفة من إيديولوجية وابستمولوجية وإناسية وألسنية وتاريخية. وأنا لا أقول بأن هذه القراءات غير مفيدة أو غير صالحة. بل الأمر على العكس من ذلك. إنها قراءات ضرورية، بقدر ما تزودنا بعدّة منهجية جديدة، وتقدم لنا رؤى معرفية مستحدثة. ولكن ينبغي لها، في الوقت نفسه، أن تسهم في استشراف أفق ماورائي يتيح تجديد الأنطولوجيا، بما تعنيه هذه من بحث عن معنى الوجود وتأول الإنسان لعلاقته بوجوده.

ولهذا فأنا لا أنطلق في قراءة النص الفلسفي، من منطلق ابستمولوجي محض، أو من منطلق إيديولوجي بحت، كما فعل الجابري، سواءً في كتابه «نقد العقل العربي»، أو في كتابه «نحن والتراث». فالقراءة عند الجابري، أكانت إيديولوجية أم أبستمولوجية، قد آلت إلى استبعاد انجازات فكرية رائعة من دائرة العقل والعقلانية [4]، ممثلة بالفكر الصوفي والإشراقي، بشكل خاص.

ومن جهة أخرى، لا تبدو «المنهجية المتعددة» كافيةً في قراءة الآثار الفلسفية، على ما يفعل أركون الذي يتقن ويبدع في استثمار أحدث الآليات المنهجية والكشوفات المعرفية المنتجة في علوم الإنسان اليوم، وهي علوم تشهد طفرة منهجية ومعرفية لا سابق لها. لا شك في أن قراءة أركون تمتاز على قراءة الجابري، على هذا الصعيد، لأنها قراءة تعددية تستخدم أكثر من منهج ومنظور، وتنفتح على غير اختصاص ومجال، بما في ذلك المجال الأنطولوجي الذي هو ساحة العقل الفلسفي، أو الحقل الذي يحرث فيه حرثه. ومع ذلك فإن أركون لا يخلو من استبعاد بعض التجارب الفكرية الخصبة من دائرة التفلسف، كاستبعاده هو أيضاً للفلسفة الإشراقية والتجربة الصوفية العرفانية [5]. وتفسير

(4) يظهر ذلك في مواقف الجابري وتحليلاته وآرائه، حول الفكر الصوفي أو فكر ابن سينا، كما يعرضها في مختلف كتبه ومقالاته التي يتعرض فيها لنقد الفكر الفلسفي العربي وتحليله. راجع ايضاً محاولتي النقدية الثانية له في كتابي: مداخلات، نقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري، انفتاح العقل أم انغلاقه، المصدر السابق، ص 7.

(5) يعتبر أركون أن الفلسفة قد «انقرضت» من الساحة الثقافية الإسلامية بعد موت ابن رشد، وبهذا فهو يُلغي كل ما كُتب في مجال الفلسفة بعد ابن رشد، مستبعداً محاولة فلسفية فذة، هي ذروة من ذرى الفكر، قد =

ذلك أن انفتاح القراءة على الأفق الأنطولوجي يتطلب معالجة من نوع آخر، هي المعالجة التأويلية. وبالتأويل ينفتح العقل المنغلق على خارجه، فيوسّع رؤيته ويسبر إمكاناته من جديد، مستكشفاً بذلك نمطاً جديداً من أنماط العقلانية. ولهذا يقضي التأويل بالتحرر من النظرة الضيقة إلى العقل وإلى المشروع الفلسفي. أعني بذلك عدم الانطلاق من تجربة عقلانية خاصة لمحاكمة التجارب الأخرى. إذ لكل تجربة عقلية فلسفية حدودها ومشروطيتها، أياً كان نفوذها، وأياً كانت ضخامتها، حتى ولو كانت ممثلة بالبداية الإغريقية ذاتها، على ما يشير إلى ذلك أركون نفسه[6]. فإذا كانت الفلسفة محكومة بالبداية الإغريقية، فإن هذه البداية يمكن أن تُستعاد بأشكال مختلفة، يشكل اختلافها مصدر غناها وتجدّدها. ولا شك في أن الفلسفة الإشراقية، عند فلاسفة الإسلام، هي استعادة لتلك البداية على نحو من الأنحاء. وعندما نقول «استعادة»، فإننا نعني بأنها تشكل نمطاً من أنماط المعقولية والعقلانية، هذا إذا لم نقل بأنها استعادة العقل لذاته في مواجهة الأمر والنص. والنظر إليها بوصفها كذلك، أي بوصفها تجربة فلسفية ورحلة عقلية، يقتضي النظر إلى المشروع الفلسفي نظرة تتسع ولا تضيق، نظرة تنفتح على المجال الذي اعتاد العقلُ أن يسميه مجال «اللامعقول». ذلك أن عمل العقل يقوم على عقل ما لم يُعقل، ولأن قدره أن يكتشف، بعد البحث والتنقيب أو التفكيك، بأن ما كان يحسبه معقولاً ليس هو كذلك، أو على العكس بأن ما كان يحسبه لا معقولاً هو أمر معقول ومفهوم. وهكذا فالمشروع الفلسفي «ليس حكراً» على أي تجربة فلسفية من التجارب الكبرى المعروفة، بل هو «أوسع» من أن تستنفده فلسفة من الفلسفات. «إنه موقف مفتوح إلى أقصى الحدود». والكلام هو لأركون[7] أيضاً. وليس لي إلا أن استثمر أقواله هذه، ورؤيته المنفتحة للمشروع الفلسفي عامة، في سياق نقدي له ولسواه من المفكرين الذين يهتمون بقراءة الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، أعني في سياق قراءة تنفتح على كل النتاجات التي أبدعها العقل المذكور. فإنه إذا كان المشروع الفلسفي لا ينغلق ولا ينحصر بأي تجربة قومية أو تاريخية، وكان على العقل الفلسفي أن يستخدم كل المعطيات

= تركها الفيلسوف الشيرازي الذي كان معاصراً لديكارت، والذي له أقوال في الوجود ينفتح بها على أفق الحداثة، بل على انطولوجيا هيدغر. راجع مواقف أركون من الفلسفة الاشراقية في كتابه: الإسلام، الأخلاق والسياسة، مركز الانماء القومي، بيروت 1990، ص 114.

(6) المصدر نفسه.

(7) المصدر نفسه.

الخاصة برهانات العقلانية وطموحاتها، كما يلخص أركون نظرته إلى الموقف الفلسفي[8]، فإن على عقلنا الفلسفي أن لا ينغلق في مواجهة أي معطى فكري أو رهان خاص بالعقل العربي أو الإسلامي، بل عليه أن ينفتح على كل التجارب، بما فيها التجربة الصوفية والإشراقية التي تشكل عقلانية معينة علينا التنقيب عنها واستكشافها. ولا شك في أن مثل هذه النظرة المنفتحة إلى المشروع الفلسفي تتطلب انفتاح العقل على ما كان يستبعده من دائرة البحث والمعقولية؛ كما تتطلب التعامل مع النص الفلسفي بوصفه فسحةً للقول تنفتح على تعدد المعنى واختلاف المفاهيم وتعارض المنظورات، لا بوصفه منظومة عقائدية مقفلة، أو نظاماً معرفياً صارماً، أو مذهباً فكرياً جامداً. ولا تعامل بانفتاح مع النص إلا بالتأويل. إذ به نبحث عن احتمالات المعنى، وننقب في الطبقات المفهومية للقول، ونستكشف الاتجاهات الفكرية للخطاب. من هنا لا ضرورة، من منظور المعالجة التأويلية، للاهتمام بالمذاهب والنظريات والتيارات[9]. يكفي هنا الانطلاق من قول مبثوث في تضاعيف النص لمضاعفة المعنى وتجديد الفكر، على ما سيتضح فيما بعد. أما المحاولات الرامية إلى افراغ العمل الفلسفي في نسق مغلق، أو إلى التعامل معه بوصفه نظاماً احادياً أو منظومة يقينية دوغمائية، فإنها معالجات لا تخلو من «التلفيق»، وقد تؤول إلى «اختزال» العمل الفلسفي وتصفيته. وهذا هو شأن المعالجات الإيديولوجية والأبستمولوجية العلمية. إنها تَؤول إلى الغاء الأعمال الفلسفية وإقصائها. في حين أن المطلوب هو البحث والاستقصاء.

وفيما يختص بالجابري فإني أخالفه من هذا المنطلق بالذات، أي لكونه حاول أن يُقصي من دائرة العقل والمعقولية قارة معرفية بكاملها ممثلةً بالفكر الصوفي، كما حاول أن يُقصي من دائرة المنطق والعقل شيخ المناطقة /ابن سينا/، أو عملاقاً من عمالقة الفكر كـ /ابن عربي/. أليس مثل هذا الموقف يمثل اللامعقول عينه؟ ثم إني أخالفه في كثير من آرائه وتحليلاته للمجالات والجوانب والمسائل المتعلقة بالفكر الفلسفي العربي. وأنا أُوثر مصطلح «الفكر» على مصطلح «العقل»، لأن العقل واحد وإن اختلفت آلياته ومناهجه وتجلياته؛ كما أوثره على مصطلح «التراث»، لاعتقادي بأن ما انتجه القدماء من معارف

(8) المصدر نفسه.

(9) انظر ايضاحاً للفرق بين المعالجة الفلسفية والمعالجة الإيديولوجية عند عبد السلام بنعبد العالي، **الفكر الفلسفي في المغرب**، دار الطليعة، 1983، ص 51-53.

وعلوم وأفكار وفلسفات، ليس مجرد تراث نفتخر به، ولا هو مجرد مراحل تاريخية تم تجاوزها وولّى زمنها. وإنما هو احتياطي ثقافي لا ينضب، ومخزون فكري يتيح امكان البحث والتفكير، انطلاقاً منه وبه وفيه، شرط أن نحسن معالجته واستثماره. هنا يبرز وجه الخلاف والتعارض، أعني به كيفية التعامل مع «روائع الفكر» الإنساني.

والحال فأنا أعارض الجابري، بالدرجة الأولى، في منهج تناوله للفكر الفلسفي العربي. ولنأخذ المعالجة الأبستمولوجية التي يتقنها ويمتاز بها الجابري، والتي يلجأ إليها أركون أيضاً ضمن منهجيته التعددية. من المعلوم أن المنهج الأبستمولوجي لا يقوم على النظر فيما يُنتجه الفكر من آراء وتصورات ونظريات ومذاهب، بل يقوم على البحث عن أصول التفكير ومعاييره وقواعده، ويهتم بتحليل الآليات والطرائق والأجهزة التي يستخدمها العقل في إنتاجه للمعارف التي ينتجها في شتى الميادين العلمية. وباختصار، إنه منهج يركز على أسس التفكير وأدواته، لا على مضامينه ومنتوجاته. ولا مُراء في أننا، نحن اليوم، نختلف في طرائق تفكيرنا وفي أدوات تحليلنا عن القدماء، أمثال سيبويه والشافعي والأشعري، أو أمثال الفارابي وابن رشد وابن خلدون. فعقلانيتنا ليست كعقلانيتهم، وأدوات تفكيرنا مغايرة لأدواتهم، وآلياتنا المنهجية تبدو أكثر مرونة وفعالية من آلياتهم. ولكن النظر إليهم من منظار أبستمولوجي صرف يَؤول إلى إقصائهم، إلى اعتبار ما أبدعوه «مادة معرفية ميتة»، كما يقول الجابري[10] في حكمه على النتاج الفكري الذي خلفه الفلاسفة الملسمون؛ أو إلى اعتبارهم ينتمون «كلياً إلى التاريخ»، كما يقول أركون[11] في حكمه على ابن رشد، في نص له حول «الإسلام والحداثة». وبالفعل، فلا قيمة معرفية لفيلسوف قرطبة، إذا حاولنا تقييم نتاجه الفلسفي من هذا المنظار، ما دام لم يعد ممكناً لنا الآن أن نستخدم عقلانيته، أو أن نعالج مشكلاتنا الفكرية على طريقته. هذا هو حقاً مآلُ النظرة الابستمولوجية العلمية إلى المفكرين العرب. إنها تُحيلهم إلى التاريخ، وتجرد نتاجهم من قيمته الفكرية والمعرفية. وهذا هو أيضاً شأن النظرة الإيديولوجية. فإذا كنا نوظف الآن علومنا ومعارفنا لأهداف واستراتيجيات، تختلف بالكلية عن أهداف القدامى واستراتيجياتهم، فمعنى ذلك أن لا قيمة فكرية عندنا لكل ما أنتجوه من مضامين

(10) انظر محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، 1985، ص 48.

(11) راجع نص محاضرات ثلاث لأركون بعنوان: الإسلام والحداثة، مجلة مواقف، العدد 60/59، صيف/خريف 1989، ص 21.

ايديولوجية، تجلّت في التصورات والأفكار والقيم والمذاهب والمؤسسات التي حاولوا من خلالها أن يعقلوا وينظّموا علاقاتهم بذواتهم وبغيرهم، وبالكائنات والأشياء.

غير أن واقع الأمر لا يؤيّد هذا المنحى في التعامل مع النتاج الفلسفي، بل يشهد ضده. والحال فنحن لا ننقطع معرفياً عن الفلاسفة الذين سبقونا، بمن فيهم القدامى، ولنقل بالأحرى الأوائل. بل إننا لا ننفك نرجع إليهم باستعادة أقوالهم والاشتغال على نصوصهم. ونحن لا نسترجع أعمالهم لمجرد قيمتها التاريخية أو الإيديولوجية، أي لمعرفة دلالتها على عصرها أو لتبيان مشروطيتها التاريخية، بل نسترجعها، أيضاً وخاصة، لكي نتعلم منها ونفكر بها ونعقل بواسطتها ما لم نكن نعقله، أي لقيمتها المعرفية والفكرية. وهذه القيمة تتعدى، برأيي، الناحيتين الايديولوجية والعلمية. ولعله بهذا يتميز الفكر، وأعني به الفكر الفلسفي على الخصوص، عن العلم والإيديولوجيا معاً. فالنصوص الفكرية ليست مجرد تراث أصبح ينتمي «كلياً» إلى الماضي، ولا هي مجرد مرحلة تاريخية فات زمنها، بل هي انجازات وروائع لا يمكن تجاوزها. وبهذا المعنى لكل فيلسوف أو مفكر قيمته الفكرية. لأن كل مفكر جدير بهذا اللقب يمثل ذروة فكرية تُستعاد، كل مرة، بصورة مغايرة، وذلك بحسب تجارب الإنسان، وفي ضوء ما يشهده من الأحوال الوجودية والأطوار المعرفية. وفي كل مرة يتم تسليط الضوء على جانب منها لم يُنر من قبل، فيعاد اكتشافها وفهمها. وإذا كنا حقاً نتجاوز تفكير الماضين من الناحية الابستمولوجية أو العلمية، فإننا لا نتجاوزه من الناحية الفكرية والأنطولوجية. بل الأمر يبدو على العكس من ذلك، بمعنى أننا نرجع إليه في ممارستنا لفكرنا واشتغالنا عليه.

نعم نحن نفكر، اليوم، بصورة مغايرة لتفكير القدامى من يونان وعرب. ولكن لا يمكن لنا أن نفكر من دونهم، حتى ولو مارسنا التفكير ضدهم. فالذي يبحث اليوم في مفهوم القوة أو الدلالة مثلاً، لا يمكن إلا أن يستعيد ما قاله /ارسطو/ في هذا الصدد، ليس بوصفه نتاجاً تاريخياً، بل بوصفه امكاناً للتفكير. والذي ينظر في اشكالات المنطق، لا يمكن له إلا أن يستعيد أرسطو أيضاً، مهما بالغ في تجديده وثورته على المنطق القديم. وعلى هذا النحو نفسه تعامل /فوكو/ مع /ديكارت/. فإن فوكو إذ فكر في مسألة العقل بصورة مغايرة لتفكير ديكارت، لم يكن بإمكانه أن يفكر على النحو الذي فكر فيه، إلا انطلاقاً من سلفه وبه وفيه. ومن باب أوْلى أن يكون الأمر كذلك في مسألة المسائل التي هي مسألة الوجود. فلا يمكن معالجة هذه المسألة من دون استعادة الأوائل

والسابقين، ابتداء من /بارمنيدس/ وانتهاءً بـ/هيدغر/، مروراً بالطبع بالفلاسفة المسلمين الذين تناولوا مسألة الوجود على نحو لا يخلو من التجديد والأصالة. فنحن إذ نبحث اليوم في معنى الوجود وماهيته ونحاول شرحه وتأويله، لا يمكن إلا أن نسترجع اقوال ابن سينا والشيرازي في هذا الخصوص، وهي أقوال كاشفة إذا ما أُحسن استنطاقها وإعادة اكتشافها.

هكذا لا مندوحة في عمل الفكر من استعادة أعمال السابقين والأسبقين، للاشتغال عليها والبناء بها، بحيث تبدو ممارسة التفكير في حقيقتها، بمثابة تفكيك وتأويل وإعادة بناء[12]. صحيح أن الاستعادة قد تكون نقدية، بل هي لا يمكن أن تكون غير ذلك. ولكن النقد لا يعني بالضرورة تبيان «التهافت» في هذا العمل الفلسفي أو ذاك، وعلى نحو ما مارس النقد/الغزالي/. فما يتهافت عند الفلاسفة ليس بفلسفة[13]. ذلك أن الانجاز الفلسفي لا يتهافت بل يحتفظ بقيمته الفكرية بعد كل نقد. والواقع أن الفلاسفة من مسلمين ويونان، ليسوا هم الذين تهافتوا بعد نقد الغزالي لهم، بل الذي تهافت هو محاولة الغزالي إثبات تهافت فلسفتهم. بدليل أننا ما زلنا نرجع إليهم، فنقرأ في نصوصهم ما لم يُقرأ، ونقرأ أحياناً واقعنا من خلالهم.

ولا يعني ذلك، على أي حال، أن نصوصهم هي غاية في الإحكام والوثوق والوضوح. بل الأمر يبدو على الضد من ذلك. ذلك أنه لا يوجد قول فلسفي إلا وله صمته والتباسه وتعارضه، ولا يوجد نص فلسفي لا يمكن اختراقه والتسلل عبر شقوقه وفجواته وفراغاته. ولأن الخطاب الفلسفي هو كذلك، فهو يتيح لنا إمكان التفكير. وأما النص الذي هو في مُنتهى التماسك والصراحة والوضوح، أو الذي نتعامل معه بوصفه كذلك، فهو نص يُعَلّمنا بل يُعْلِمنا، أعني يمدّنا بالمعلومات، أكثر مما يحضّنا على التفكير، أي على البحث والاستقصاء والكشف. فالتفكير هو شيء لا نتعلمه، بل هو صنيعٌ يُبتدع وممارسةٌ خلاقة، لأنه يقتضي أبداً التفكير بصورة مغايرة.

ولمزيد من الإيضاح، فلنأخذ على سبيل المثال، نقد الجابري لابن سينا أو لابن

(12) والحق أن هذا هو مفهوم الجابري للقراءة، راجع بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1986، ص 447؛ ولكن الجابري على ما يبدو من ممارسته لقراءته، يميل إلى النقض والدحض والإقصاء، أكثر مما يقوم بالتأويل وإعادة البناء، عندما يتعلق الأمر بالفكر الفلسفي العربي.
(13) راجع: علي حرب، ما يتهافت في الفلسفة ليس فلسفة، مجلة الفكر العربي، العدد 57 ص 146.

عربي. فالجابري بوصفه رجل ابستمولوجيا، وبوصفه يُعسكر داخل العقلانية الأرسطوية خاصة (طبعاً بحسب تصوره لها)، وداخل العقلانية العلمية عموماً، قد أصدر حكماً مُبرماً على ابن سينا وابن عربي، فاعتبر الأول صاحب فلسفة «قتلت العقل والمنطق في الوعي العربي»[14] (كذا)؛ ولم يَرَ في كل ما أبدعه الثاني سوى نتاج يمثل «اللامعقول»، الوافد على الإسلام من الثقافات والديانات السابقة له[15]؛ هكذا متغاضياً عما ينطوي عليه كل وحي منزل أو دين سماوي من عناصر غَيْبِية وجوانب لا معقولة، شاطباً بشطحة قلمه نتاجاً فكرياً خصباً، كنتاج الشيخ الرئيس والشيخ الأكبر. والحقيقة أن الجابري ينطق في خطابه بأشياء، ويسكت على أشياء. فهو يحلل الخطابات الخاصة بمجالات الثقافة الإسلامية وفروعها العلمية، ولكنه لا يتطرق إلى خطاب الوحي الذي هو أهم مَسْكوت عنه عند الجابري. وإذا كان نقد العقل العربي والإسلامي يتطلب تحليل الخطابات التي نشأت حول الخطاب المذكور، فإنه يتطلب، أيضاً وخاصة، تحليل هذا الخطاب ذاته، بوصفه أصل الثقافة الإسلامية والأساس الذي انبتت عليه العلوم العربية والإسلامية على اختلافها. ولكن الجابري يسكت عن هذا الموضوع؛ مع أن العلماء القدامى قد تطرقوا إلى الخطاب القرآني بالبحث في كيفية انتظام الكلام فيه، وذلك ضمن امكاناتهم المنهجية والمعرفية، كما يتجلى ذلك بنوع خاص في كتاب «البرهان في علوم القرآن» /للزركشي/. وهذا السكوت هو المسؤول عما تنطوي عليه قراءة الجابري من «تلفيق»، تمثل في اعتباره الفكر العرفاني قد وفد على العقل العربي من خارجه، مع أن هذا الفكر قد يكون استعادةً مبتدعة، أي مبدعة، للوحي القرآني وقبساً من مشكاة النبوة، أياً كان مدى تأثره بالفكر «الدخيل». وهل ثمة فكر دخيل أصلاً؟ ألا يدل هذا المصطلح على شيء من الانغلاق تأباه طبيعة الفكر؟ وإذا كان خطاب الجابري يصمت على ما ينبغي تحليله من جهة، فإنه، من جهة أخرى، «يختزل» ما يقوم بتحليله إلى حد الإلغاء، على نحو ما تمثل ذلك في موقفه من ابن سينا. وما كان الجابري ليصل إلى هذه النتيجة لولا نزوعه إلى معاملة النصوص كمنظومات، وإلى تصنيف الأفكار إلى مذاهب وأنظمة معرفية. وإذا كان إفراغ النص المفتوح المتعدد في نسق مُقفل يؤول إلى قتله، على ما نرى، فإن هاجس الجابري في التصنيف وبناء الأنساق، هو الذي يفسر لنا قوله بأن فلسفة ابن سينا «قتلت» العقل والمنطق في الوعي العربي.

(14) راجع «نحن والتراث»، المصدر السابق، ص 146.

(15) راجع «بنية العقل العربي»، المصدر السابق، القسم الثاني، العرفان، ص 296 وما بعدها.

وإن مثل هذه النتائج اللامعقولة التي تقودنا إليها معالجات الجابري، هي التي تدعونا إلى التعامل مع نصوص المفكرين أمثال ابن سينا وابن عربي بصورة مرنة، وبطريقة تتيح لنا الانفتاح على آفاق النص، والتنقيب في طبقاته، والالتفات إلى ما يثيره من تعارضات وإشكالات. وإذا كان للنص، أي نص، أكثر من بُعد أو مستوى، فإننا ينبغي أن نقرأ في النص الفلسفي بُعْده الماروائي، وعلى صعيده الانطولوجي، كما تقدم من قبل. وإذا كان النص الفلسفي يطرح علينا اشكالات أكثر مما يقدم اجابات، فإن الذي يقرأه قراءة جديدة، لا يحل الإشكال بقدر ما يقوم بزحزحته من مكانه. وإذا كان هذا النص يستخدم آليات عقلية معينة، أو يوظف مفاهيم مخصوصة، فإن هذه الآليات والمفاهيم يمكن أن تستخدم أو توظف في حقول جديدة، أو في معالجة الأمور ذاتها بطريقة مغايرة.

وانطلاقاً من هذه الرؤية للنصوص ولطريقة التعامل معها، فأنا إذ أقرأ في النص الصوفي وأستعيده، أرى من الممكن استثمار اجهزته المفهومية في رؤية ما لم يُرَ، كتوظيفي لمصطلحات الجلال والجمال، والقبض والبسط، والهيبة والأنس، كما يفهمها الصوفية، في قراءة العلاقة بين الرجل والمرأة[16]؛ وأنا إذ أنقّب في «منطق» ابن سينا، تلفت نظري فيه اشكاليته ولا منطقيته، وهي إشكالية تحمل على اعادة النظر في تعريف الحد، أي على تعريف التعريف من جديد؛ وإذ أتأمل في مباحثه الأنطولوجية استعيد بعض أقواله، كتمييزه بين الماهية والوجود، أو كقوله: لا شيء يتقدّم قبل الوجود في الوجود، لكي أطل من خلالها على مشكلة الكائن. والحق أن النظر إلى ابن سينا بهذا المنظار وعلى هذا النحو، يتيح لنا الذهاب منه إلى فيلسوف معاصر هو هيدغر، لكي نعود من هذا الأخير إلى الشيخ الرئيس نفسه، محاولين بذلك ايضاح ما غمض من كلام الفيلسوف الألماني بواسطة الفيلسوف المسلم، كما نحاول، بالمقابل، قراءة أقوال ابن سينا قراءة حديثة تستكشف ما تنطوي عليه هذه الأقوال من امكانات، بعد تسليط الضوء عليها من منظور هيدغري.

وكذلك الحال مع ابن عربي. فبالإمكان أن نوضح، من خلال أقوال هذا الصوفي وإشاراته، ما استعصى على الفهم عند هيدغر. كما أنه بالامكان قراءة ابن عربي قراءة هيدغرية تجعل شطحاته التي نحسبها غير معقولة، معقولةً ومفهومة. والحال، فإن لابن

(16) راجع كتابي: الحب والفناء، دار المناهل، بيروت، 1990.

عربي رؤىً حبلى بالدلالات، وله أقوال متعددة الأبعاد مُنضَّدة الطبقات، من نماذجها: بالواحد تجتمع الأشياء وبه تتفرق؛ العين واحدة والصور مختلفة؛ النفي هو عين الإثبات؛ فما في الوجود شيء إلا وفيه ما يقابله؛ الله عبارة لمن فهم الإشارة؛ من عرف حقائق الأسماء أُعطِي مفاتيح العلوم. وهذه إشارات وأقوال تحتاج إلى نظر وتدبر، وتقتضي التفسير والتأويل. وبتأولها واستكشافها من جديد، نطل على إشكالات الفكر الحديث بل المعاصر، نطل على جدلية / هيغل/ ، كمنا نطل على آراء هيدغر في الوجود وفي العين الوجودية (Le même)[17] شرط أن لا ننظر إليها بمنظار ابستمولوجي صرف، وأن لا نحكم عليها من خلال عقلانية أرسطو، وإلا أدى بنا ذلك إلى نفيها من دائرة العقل والمنطق؛ ذلك أن عقلانية أرسطو لا تتسع لجدلية ابن عربي أو هيغل، كما لا تتسع لمنهجية هيدغر ومنحاه في البحث والمعالجة. وبالفعل لو نظرنا إلى تلك الأقوال والإشارات نظرةً أكثر وسعاً، لبدتْ لنا أكثر عقلانيةً مما نظن، ولدعانا ذلك إلى اعادة النظر بأدواتنا ومناهجنا، وإلى تغيير رؤيتنا إلى العقل نفسه. فليس المهم ما يصرح به صاحب الخطاب ويدّعيه، بقدر ما يهم ما يسكت عنه ولا يصرح به. فقد يقول أحدنا في منطوق خطابه بأنه عقلاني النزعة، لا يقر حقيقة إلا بواسطة الدليل والبرهان، في حين هو أقل عقلانية مما يظن، من حيث منطق خطابه وأدوات تحليله وطريقة تفكيره. والعكس صحيح. فقد يصرح أحدنا في منطوق كلامه بأنه عرفاني النزعة، يعرف الحقائق بلا بحث ولا دليل، في حين هو أكثر عقلانية مما نظن، من حيث منطق خطابه ورؤيته، ومن حيث أدواته المفهومية وطريقة ممارسته لفكره.

وفي الواقع يمكن التمييز بين صنفين من الذين يتوفرون على دراسة الفكر الفلسفي عند العرب. الفريق الأول، وجلّهم مستشرقون، لم يجدوا في هذا الفكر سوى شرح لفلسفة اليونان أو نسخة عنها، أو ترجمة لها بلسان العرب. أما الفريق الثاني، ومنهم مفكرون عرب بارزون أمثال الجابري وأركون، فقد نظروا إلى الفلسفة العربية بمنظار أرسطو، أو بمنظار ديكارت، أو من خلال عقلانية علمية صرفة. ولما لم يجدوا فيها ما افترضوه مسبقاً من نماذج وصور وتعريفات للعقل والعقلانية، فقد حكموا على جزء هام من النتاج الفلسفي والصوفي بأنه نتاج غير عقلاني. هكذا ينكر هؤلاء على الفلسفة العربية عقلانيتها، في حين ينكر أولئك عليها أصالتها. لكن لو أن الكل نظروا إلى هذه الفلسفة،

(17) راجع مقالة: العين والغير، في كتابي (نقد الحقيقة)، المركز الثقافي العربي.

بعد التحرر من الأحكام المسبقة، وبعد تصفية الفكر من حجبه وتشبيهاته، لوجدوا اللامعقول معقولاً، ولغيروا نظرتهم إلى المنطق والعقل. وكما أننا ننظر إلى عقلانية اليونان، أو إلى عقلانية الغرب، لكي نتعرف إلى ماهية العقل، فعلينا أن لا نحاكم العقل الفلسفي عند العرب من خلال هاتين العقلانيتين. بل علينا أيضاً أن ننظر في التجربة الفلسفية عندنا، لكي نتعرف إلى ماهية العقل. وبذا نُغني معرفتنا بالعقل ذاته. هذا هو الرهان: أن نستكشف عقلانيتنا كي نعيد تعريف العقل. لا أن نحاكم عقلانيتنا من خلال سواها.

ولا يعني ذلك أن المنهج الأبستمولوجي غير مجدٍ في تناول الفكر العربي والإسلامي، أو أنه غير صالح بحد ذاته. كلا ليس هذا ما أردت قوله وتبيانه. ذلك أن التناول الأبستمولوجي هو مستوى من التناول يتم فيه الحفر عن طبقة من طبقات الخطاب، للكشف عن أسس التفكير وفحص معاييره وتحليل نماذجه العقلانية. والجابري يمتاز بهذا النوع من التحليل ويبدع في تطبيقه واستثماره، في غير ميدان من ميادين الثقافة العربية والإسلامية، كالنحو والبلاغة والفقه والكلام، وكذلك العلوم الطبيعية والرياضية. والحق أن الجابري قد دشن مجالاً جديداً للبحث في أصول المعرفة عند العرب والمسلمين، وقام وما يزال بكشوفات معرفية هامة على هذا الصعيد، أعتبر نفسي في طليعة الذين يستقبلونها ويواكبونها، عملاً بعد عمل، ويفيدون من الإطلاع عليها فائدة جمة. إذن ليس المقصود نفي أهمية الطريقة الأبستمولوجية في مطلق الأحوال. فالأعمال الفلسفية ذاتها تنبني، في الأصل، على الأعمال العلمية وتستبطنها، سواء في الرياضيات والطبيعيات، أو في مجالات العلوم الإنسانية، أو في مجال المنطق وطرائق البحث، أو في مجال الأبستمولوجيا ذاتها، وهي العلم بأصول العلم والمعرفة. وإذا كانت العلوم، على اختلاف مجالاتها وفروعها، قد شهدت طفرة معرفية في العقود الأخيرة، على ما أُشير من قبل، فقد بات من الضروري على أي مشتغل في حقل الفكر والفلسفة، الرجوع إلى هذه العلوم، فهي تهبنا قدرةً هائلة على الدرس والتحليل، أو على الشرح والتفسير. ولكن «القراءة العلمية»، التي يقترحها أركون أو يمارسها الجابري، لا تفي بالنص الفلسفي، فكيف بالنص الصوفي. فالقراءة الأبستمولوجية، وهي المثال الذي نركز على نقده، إنما تلجأ إلى نقد الخطابات من خلال تعارض الحقيقة أو الخطأ، أو المعقول واللامعقول؛ أو الاستدلال والمخيال، أو العائق والمُخصِب، أي من خلال تعارض العلمي واللاعلمي. ولكن مثل هذا التعارض لا يصلح أصلاً لقراءة نص أنطولوجي أو خطاب عرفاني. ذلك أن

القول الفلسفي أو الصوفي، بما هو منطوق فكري لا علمي، يُفسَّر ويُؤوَّل أكثر مما يُثبَت أو يُدْحض. ولنقل إنه يُستعاد ويُؤوّل، ويُعاد بناؤه فيما هو ينقد أو ينقض.

نعم إن التأويل لا يحصل في فراغ، ولا بأدوات قديمة فقدت إمكاناتها على الشرح والتفسير، بل هو محاولة فكرية لا بدّ لصاحبها من أن يلم بالكشوفات العلمية لعصره، وأن يستخدم الآليات المنهجية الملائمة؛ كما لا بد له أن ينفتح على مختلف النشاطات التي يمارسها الإنسان، وبالأخص الممارسات المستبعدة من دائرة البحث والدرس، كانفتاح فوكو، مثلاً، في حفرياته على دراسة الجنون والمرض والسجن والجنس، وهي ممارسات كان العقل الفلسفي والعلمي يُقصيها إلى الظل ولا ينظر فيها. ولكن الانفتاح على المستبعد والممنوع أو الممتنع، واستبطان الإنجازات المعرفية، والتزود بالعدة المنهجية الفاعلة، كل ذلك ينبغي أن يَؤول إلى تجديد الرؤى المعرفية وتغيير منهج التفكير على نحو يتيح بناء أنطولوجيا جديدة، أنطولوجيا ليست مغلقة ولا مُفارقة، بل منفتحة على الوجود وذات طابع إشكالي، باعتبار أن الكائن ليس مغلقاً على نفسه، ولا هو قابع في ذاته، بل هو انفتاحه على سواه، واختلافه عن ذاته، وسبقه على نفسه، وحضوره الدائم. والنظر إلى الأنطولوجيا نظرةً منفتحة وعلى نحو خِلافي إشكالي، معناه التعامل مع النص الفلسفي، لا بوصفه خطاباً محكماً أو نسقاً مغلقاً أو كلاماً أُحادي الاتجاه والمعنى، بل بوصفه نصاً متعدد الأبعاد والمستويات والسياقات، متعارض الدلالة إشكالي الطابع. من هنا تقوم قراءته على خَرْقه وتفكيكه، بغية تأويله وإعادة انتاجه.

* * *

لا جدال في أن التأويل ليس بجديد. فقد استخدم، منذ القدم منهجاً في قراءة النصوص المقدسة وتفسيرها. ثم استخدمه العلماء والمفكرون العرب واستثمروه أيما استثمار في قراءة النص القرآني. غير أن أول من استخدم التأويل على صعيد أنطولوجي، واعتبره المنهج الصالح لشرح معنى الكائن، هو الفيلسوف هيدغر، كما أوضح في خاتمة مقدمته لكتاب «الوجود والزمان». ولئن صح ذلك بالنسبة إلى الوجود، فإنه يصح أيضاً بالنسبة إلى النص الفلسفي الذي هو مبحث في الوجود، بحيث يستخدم التأويل في قراءة أعمال الفلاسفة وشرح أقوالهم. ومن الأمثلة على ذلك قراءة غادامير لقول /أفلاطون/ المشهور: إن المعرفة تذكّر. فهذا القول يبدو بالمنظار العلمي الأبستمولوجي خطأ ولا قيمة له. وأما غادامير فإنه يؤوله قائلاً لنا: ينبغي أن لا نأخذ هذا القول بحرفيته وكما يقدم

نفسه، كي لا نفهمه الفهم البسيط الساذج، بل علينا أن نلتفت إلى بُعْده الآخر، إلى ما يحتمله من معنى ولا يقوله، ومفاده أن كل معرفة هي «معرفة ثانية»، إذ المعرفة الأولى مستحيلة. ولأن المعرفة هي كذلك، فكل معرفة لها طابعها التأويلي.

وما دمنا نتحدث عن التأويل كمنهج صالح لقراءة الأعمال الفلسفية، يجدر بنا التطرق إلى ابن رشد الذي هو أول من نظّر للتأويل واستنبط قوانينه ومارسه بصورة منهجية بين فلاسفة الإسلام، ولا سيما أن أركون يتطرق إلى ابن رشد، بشيء من التفصيل، في محاضراته حول «الإسلام والحداثة»(18).

والتأويل، بحسب مفهوم ابن رشد له، بل بحسب ما نتأول هذا المفهوم، يعني بأن القول المنطوق به، هو بطبيعته متعدد الدلالة، أي أن له غير وجه أو بُعْد أو مستوى، ما يجعله ينطق من وجه ويسكت من وجه آخر، وما يتيح له أن يُظهِر بقدر ما يبطِن. ومهمة المُؤول أن يجتاز الدلالة الظاهرة، للكشف عما يسكت عنه القول ويشكل «باطنه»، أي بُعْده الآخر أو إمكانه المحتمل.

غير أن ابن رشد قد طبّق التأويل على النص الديني النبوي من دون سواه، لاعتقاده بأن القول الفلسفي هو قول برهاني، يستعمل المفردات والتراكيب على نحو متواطىء لا مجاز فيه ولا استعارة، ويحمل شيئاً على شيء دون لبس أو غموض؛ من هنا فهو لا يحتمل التأويل. ولكن النقد الحديث، وابتداءً من / نيتشه/ على الخصوص، قد بيّن لنا أن القول الفلسفي هو من هذه الجهة، كالقول الديني اللاهوتي(19)، لا يخلو من اعتقادات ومجازات وخروقات، بمعنى أنه ليس قولاً محكماً متطابقاً مع ما يدعي قوله، بل هو قول

(18) وهو النص الذي أشير إليه في الهامش رقم 11.

(19) تجدر الإشارة هنا إلى أن أركون يأخذ على الفلاسفة العرب والمسلمين استخدامهم للمفردات على نحو يلتبس مع استخدامها في الفكر الديني والخطاب القرآني، لأنه يعتبر أن اللغة الفلسفية هي غير اللغة الدينية؛ راجع: الإسلام، الأخلاق والسياسة، ص 111؛ هذا في حين أن نقد نيتشه للخطاب الفلسفي الماورائي قام، بجانب من جوانبه، على كشف لاهوتية هذا الخطاب، أي اشتغاله كمنظومة اعتقاد واستخدامه نفس آليات الكبت والتغييب المجازي والتوظيف الخيالي التي يستخدمها الخطاب الديني؛ راجع بهذا الصدد جان ـ ميشال راي، علم الأصول النيتشوي، تاريخ الفلسفة باشراف فرنسوا شاتليه، مكتبة هاشيت، باريس، 1973، الجزء السادس، ص 151. فالتداخل بين الدين والفلسفة لا يقتصر إذن على التباس المفردات، بل إن الخطاب الفلسفي يتقاطع اصلاً مع الخطاب الديني من حيث طريقة اشتغاله وآليته في إنتاج الحقيقة.

ذو حمولة مفهومية كثيفة، يمارس فيما ينطق به من حقائق، شيئاً من الإسقاط والاستبعاد والتزييف والطمس والنسخ... وبالإجمال فالقول الفلسفي لم يعد يُنظر إليه بوصفه مجرد قضية علمية تحتمل التكذيب أو التصديق، بل يُنظر إليه بوصفه فسحةً لتجديد القول، وحيّزاً تفاضلياً يحتمل غير معنى، أي «بقعة إمكان» بحسب تعبير الشيخ الرئيس في نهاية «الإشارات والتنبيهات»، أو حقل إمكان بحسب التعابير التي يتداولها أهل الحداثة. ومن البيّن مدى الاختلاف بين نظرة ابن رشد للخطاب الفلسفي وبين نظرة المحدثين له.

ولأن الخطاب الفلسفي هو كذلك، أي يحتمل التأويل، فإني لا أتعامل مع أقوال ابن رشد من خلال ثنائية الصح والخطأ، أو المعقول واللامعقول، أو البرهاني والخطابي (أو الجدلي)، أي بوصفها مجرد أقوال علمية تصدق أو تكذب، كما تعامل ابن رشد نفسه مع أقاويل خصومه. كذلك فإني لا أتعامل مع ابن رشد من منظور أبستمولوجي صرف، إذ بذلك يُحال بالكلية إلى «التاريخ»، بحسب تقييم أركون له، ومن ثم لا يعود هناك فائدة معرفية نجنيها من العودة إليه. هذا مع أن لأركون تقييماً آخر لابن رشد لا يتفق مع التقييم السابق. فهو يعتبر في بحثه المعنون: ملامح الوعي الإسلامي[20]، أن ابن رشد «قد افتتح في الفكر الإسلامي ساحة الحداثة العقلية التي ستشق طريقها إلى الغرب»، لأنه أول من طرح ولو بشكل ضمني «تاريخية العقل»، مفرّقاً بذلك بين الفضاء الأسطوري والفضاء التاريخي للمعرفة. وإني، وإن كنتُ لا أقر التقييم الأخير بحرفيته، فإني اعتبر أن خطاب ابن رشد بما يتضمنه من أبعاد دلالية أو يختزنه من حمولة مفهومية، ينفتح على فضاءات الحداثة، بمعنى من المعاني وعلى نحو من الأنحاء، والمقصود بها بالطبع الحداثة التي نحياها الآن. وإذا كان كل مفكر يمثّل عقلانية زمنه ويحيا حداثة عصره، فإن المفكر الحقيقي قد يحضر على ساحة الفكر في كل عصر، كما هو شأن كبار المفكرين أمثال أفلاطون وأرسطو وديكارت وكانط وهيغل وسواهم. وكذلك ينبغي أن يكون الحال مع فلاسفة الإسلام ومفكريه، فبالإمكان قراءتهم وتأويلهم على نحو نطل به على حداثتنا الفكرية، إذا ما أُحسِن تأويلهم وتم تعويمهم[21]. من هنا فإني أوثر التعامل مع خطاب ابن

(20) راجع محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986، ملامح الوعي الإسلامي، ص 130.

(21) المعنى عند جاك دريدا هو اختلاف متواصل للدلالات، مما يجعل الدال عبارة عن استعارة يتم عبرها تحول المدلول إلى دال يقوم بدوره بانتاج جديد من الدلالات. من هنا تبدو القراءة بمثابة تعويم للمدلول، باستحضار المعنى المختلف والمغيّب أبداً، وبذلك يتم الانتقال باستمرار من مَعْلم إلى =

رشد، لا بوصفه خطاباً علمياً ابستمولوجياً، بل بوصفه حقلاً للإمكان، محاولاً استكشاف أبعاد ومضامين في أقواله لم تُستكشف. مع ملاحظتي بأن خطاب ابن رشد هو أقرب خطابات الفلاسفة إلى الخطاب العلمي. ولا جدال في أن النص تُختزل أبعاده وتتقلص فسحته المفهومية، بقدر ما تزداد علميته وبرهانيته. والواقع أن بقعة الإمكان أضيق عند ابن رشد مما هي عند الفلاسفة والمفكرين الآخرين، كابن سينا وابن عربي. ولعل ذلك يعود إلى كون ابن رشد لم يؤلف اعمالاً فلسفية افتتاحية أو تأسيسية، بل غلب على نتاجه الفلسفي الطابع السجالي الحجاجي؛ كما يبدو في «تهافت التهافت»، حيث انبرى للرد على الغزالي لإظهار تناقض ردوده وتهافت موقفه؛ وكما يبدو في «مناهج الأدلة في عقائد الملة»، حيث تصدى للرد على الأشاعرة لاظهار «تهافت مذهبهم»، كما بيّن ذلك الجابري[22].

وهكذا، فإن ابن رشد لم يكن يرمي، من وراء نقده، إلى التأسيس والبناء، بقدر ما كان يريد دحض أقوال الخصم، بتبيانه أن آراء الغزالي فاسدة وغير صحيحة، لمناقضتها شرائط البرهان. نعم إن وراء الدحض والإنكار تبيان للحقيقة وكشف لها. ولكن الحقيقة التي كان يريد فيلسوف قرطبة بيانها والتأكيد عليها، تتمثل في تصحيح الأمور وإعادتها إلى نصابها في ميدان الفلسفة. إنها تقوم بالتحديد على تنقية فلسفة أرسطو مما علق بها من الشوائب. وهو إذ انتقد الفارابي وابن سينا، فلأنهما خرجا على فلسفة المعلم الأول واساءا فهمها أو قاما بتشويهها، فكان فيلسوفنا بذلك «أصولياً»، ولكن بين الفلاسفة. وأما علماء أصول الدين، والمقصود بهم علماء الكلام، فلم يعترفوا بأصوليته، بل أخرجوه من حظيرة الدين، لاعتقادهم بأنه غلّب العقل على النص، أو لأنه أعطى الأولوية للفلسفة على الدين، في محاولته ترتيب العلاقة بينهما. ولا يعني ذلك أن ننكر على ابن رشد ما أنجزه في مجال الفلسفة. فلقد قام هذا الفيلسوف، من خلال شروحاته ومساجلاته واجتهاداته وتأولاته، بتطوير الرؤية الفلسفية وإغنائها وتجسيدها بكيفية جديدة؛ وعلى الأقل فإن اعماله في هذا المجال تعد تدقيقاً للنظر، إذا لم نقل اعادة تأسيس.

= معلم، ومن طبقة معرفية إلى أخرى؛ راجع مقالة عبد الله ابراهيم في كتاب ألفه مع آخرين، معرفة الآخر، المركز الثقافي العربي، بيروت 1990، الفصل الثالث، التفكيك: فاعلية المقولات الاستراتيجية.

(22) بنية العقل العربي، المصدر السابق، ص 530.

وأياً ما كان الأمر، فإننا لن نتعامل مع ابن رشد تعاملاً علمياً أبستمولوجياً، ذلك أن وراء الدحض والتصحيح والبرهنة، ووراء التأصيل ذاته، نعني وراء الأصل المعرفي، يكمن منظور تأويلي يتضمن شرحاً وإيضاحاً لمعنى الكائن. من هنا فإننا نُؤثر العمل على استكشاف فكر ابن رشد، بتأويل محاولاته، وبالحفر في نصوصه وأقاويله. وانطلاقاً من هذه النظرة لا يعود من المهم التساؤل حول الدوافع التي حملته على الجمع بين الدين والفلسفة، أو حول مدى نجاحه في محاولته التوفيقية، أو حول حقيقة إيمانه وإسلامه. وإنما المهم التعرف إلى مغزى محاولة التوفيق عند ابن رشد، كما يهم إيضاح نظرته إلى الذات والآخر، وإلى الحقيقة والعقل، وإلى الوحي والشريعة.

قد يكون الدافع الذي حمل ابن رشد على تقرير الصلة بين الحكمة والشريعة، هو تبرير اشتغاله بالفلسفة ودفاعه عنها. وهذا دافع إيديولوجي بقدر ما يصدر أو يَؤول إلى التحزب للفلاسفة والتعصب ضد الفرق الأخرى. وقد تنطوي محاولته التوفيقية على عنصر «تلفيقي» تمثل في المقدمة الأولى والكبرى التي بنى عليها مقالته في «فصل المقال»، نعني بذلك تعريفه اللاهوتي للفلسفة بوصفها «النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع»، في حين أن الفلسفة هي نظر عقلي محض في الوجود المطلق. غير أن الذي يعنينا هنا هو أن نقرأ ما تعنيه محاولته تلك، فننظر في دلالتها ونكتنه مغزاها. وما يمكن قوله في هذا الصدد إن ابن رشد، وإنْ غلّب الحكمة على الشريعة، بجعله العقل حاكماً على النص والاستدلالَ أصدق من المخيال، فإنه أدرك أن لا تستقيم حياةٌ لمجتمع من دون شرع ديني؛ إذ لا امتثال ولا انقياد ولا فضائل برأيه، من دون تسليم وإيمان. والإيمان هو إيمان بعالم غَيْبي رمزي له طابعه القدسي. من هنا يبدو الدين عند ابن رشد بمثابة رابطة ضرورية لا يقوم اجتماع من دونها. وإذا كان لنا أن نقرأ المحاولة التوفيقية لسلفه / ابن طفيل/ ، نعني قصة «حيّ بن يقظان» الرمزية، بوصفها تقول لنا، فيما يتعدّى التوفيق بين المعقول والمنقول، أن الإنسان يحيا حياته الاجتماعية بالرمز وفيه، فإنه بالإمكان قراءة «فصل المقال»، كمحاولة تأويلية تقول لنا، فيما يتعدى تقرير وجه الصلة بين الحكمة والشريعة، أن الدين شكل من أشكال الوجود الاجتماعي لا يخلو منه مجتمع بشري. ومعنى ذلك أنْ لا اجتماع إلا ويُحيل إلى مبدأ غائب يُبنى عليه ويستمد منه معناه؛ وأن الجماعات الإنسانية تعتمد على مخيالها، أكثر مما تعتمد على عقلها، في تصورها لذاتها وللعالم. فمخيالها هو رأسمالها أو مصرفها الرمزي، الذي عنه تصدر تصرفاتها،

ومن خلاله تتم تداولاتها، سواء فيما بينها، أو داخل كل جماعة بين أعضائها.

صحيح أن ابن رشد قد أخضع المجال الديني لنوع من التحليل، تمثل في تصنيفه للأقاويل الشرعية، انطلاقاً من التمييز بين الظاهر والباطن، أو بين المحكم والمتشابه، وبلجوئه خاصة إلى التمييز بين طرق تصور الحقيقة والتصديق بها[23]. ومع ذلك فإن فيلسوفنا وقف أمام الباب الموصد ولم يطرقه، مفضلاً السكوت على حقيقة الوحي، على خلاف ما يفعل بعضنا اليوم، خاصة وأن ثقافتنا الحديثة تزودنا بعدة منهجية هائلة تمكننا من الحفر[24] في طبقات النص المنزل ومن تفكيك المفاهيم الدينية كالوحي والمقدس والحرام والشريعة والسنة... وهذا نمط من القراءة افتتحه أركون وشرع بممارسته، مطبّقاً في ذلك منهجيته التعددية التي تتداخل فيها معالجات مختلفة، تاريخية وإناسية وألسنية وأبستمولوجية وأركيولوجية... وبالفعل فإن أركون يُخضِع خطاب الوحي، من خلال نقده وتفكيكه للخطابات التي جعلته مداراً للكلام، إلى قراءة حديثة يقوم من خلالها بإعادة النظر في حقيقة الوحي ذاته[25]، كنظرته إلى الخطاب الديني بوصفه «إنتاجاً معرفياً

(23) يمكن الاطلاع على التصنيفات الفكرية التي وضعها ابن رشد للأقوال القرآنية وللناس أيضاً في «فصل المقال» أو في «مناهج الأدلة».

(24) إذا كانت قراءة النص، تقوم على الحفر في طبقاته وتفكيك بنيته، بحيث يكون هناك دوماً انتقال من طبقة معرفية إلى أخرى أو ارتحال من دلالة إلى دلالة، فمعنى ذلك أن بإمكان المعاصرين أن يقرأوا في النصوص ما لم يقرأه الماضون، فيستنطقوها عما كانت تمتنع عن النطق به، ويكتشفوا فيها دلالات لم تنكشف لأسلافهم. وانطلاقاً من هذا الفهم للقراءة نتأول قول ابن عربي بأن فهمه للقرآن هو أفضل من فهم من سبقوه، بمن فيهم الذين عاصروا النبي وصحبوه وسمعوا منه. ولا عجب فالعلم يقوم دوماً على نسيان، لأن هناك أبداً في الذات العارفة وفي العقل المفكِّر، ما لا يحضر وما لا يُفكَّر فيه. بل العجب أن يعتبر الجابري رأي ابن عربي «دعوى خطيرة»، بحجة أن المسلمين اجمعوا على أن فهم الصحابة هو أكمل وأصح من فهم أي إنسان يأتي بعدهم، مع أنه (أي الجابري) يفهم القراءة بوصفها استنطاقاً للنص عما لا ينطق به. فإذا لم يكن ثمة قراءة أحسن من قراءة، يمكن القول، على الأقل، أن لا قراءة تشبه الأخرى، إذ القراءات تتغاير، ومسوغ كل قراءة اختلافها عن الأخرى. بل إن القارىء الوحيد يمكن أن يقرأ النص عينه غير قراءة، وذلك بحسب أحواله وأطواره، كما يمارس ابن عربي قراءة القرآن، إذ كل مرة يتلوه، يجد معنى لم يجده في التلاوة الأولى. والقراءات تتغاير لأن النص «متنوع» كما يرى ابن عربي أيضاً إلى القرآن. وهذا فهم للقراءة والنص يطل به ابن عربي على الفهم الحديث؛ للاطلاع على نقد الجابري لابن عربي راجع «بنية العقل العربي»، ص 302؛ وللاطلاع على مفهوم ابن عربي للقراءة والقرآن والتأويل، راجع نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دار التنوير، بيروت، 1983، ص 291.

(25) لا شك أن أركون يميز بين «النص الأول» الذي هو الوحي، وبين «النص الثاني» المكوّن من شروحه=

من ضمن منتوجات أخرى»؛ أو اعتباره بأن الكلام الإلهي يخضع لإكراهات اللغة التركيبية والدلالية؛ أو قوله بأن النص القرآني، هو كغيره من النصوص، يمارس آليات من «التحوير والتحويل» أو «الطمس والحجب»، فيما يختص بعملية إنتاج المعنى والحقيقة[26]، بسبب من بنيته الأسطورية وتركيبته المجازية الرمزية[27]. وذلك يعني القول بنسبية الحقيقة متمثلةً هنا في كلام الله، والتأكيد على تاريخية النص القرآني وطابعه الناسوتي، أي تشكله وتجسيده للمُتعالي ضمن شروط تاريخية، لغوية وثقافية وأنتروبولوجية. من باب أولى أن يصح ذلك على التراث اللاهوتي والكلامي والفقهي الذي تكوّن وتراكم حول هذا النص، عصراً بعد عصر، شرحاً وتفسيراً، أو صوغاً في منظومات عقائدية، أو ترجمةً في احكام شرعية. وهذا أهم نقد يوجهه مفكر معاصر للعقل الإسلامي، ممثلاً في جذره النبوي وأصله المتعالي، بهدف تجديد الفكر الإسلامي من أساسه. وهذا ما كان يستحيل على ابن رشد أن يفكر فيه أو يصرح به على الأقل. فإن فيلسوف قرطبة وقاضيها قد أكد في غير موضع من كتبه، بأنه لا يجوز التصريح بالتأويلات التي تزعزع إيمان العامة بمعتقداتها، ومن باب أولى أن يكون من غير الجائز، قطعاً التصريح بجحد الشرائع وإنكارها. لأن ذلك يؤدي، برأيه، إلى ذهاب الفضائل التي يتم بها تدبير حياة الناس. ولهذا فقد نهى

= وتفاسيره وتأويلاته؛ بل هو يعلن أن مسعاه الفكري يقوم على «تحرير النص الأول من النص الثاني»، لما مارسه هذا الأخير على النص الأول التأسيسي، من عمليات حجب وحجز واحتكار. . . على ما لخص أدونيس المشروع الفكري لأركون، في حوار معه نشرته مجلة «مواقف» العدد 54. وإذا كان أركون قد شكر أدونيس لأنه أدرك مقصده جيداً، وبصرف النظر عن شعوره وانتمائه الإسلامي إلى الظاهرة المعجزة الممثلة بالقرآن وإعجابه بها وحبه لها، فإن ناقد الفكر الإسلامي لا يقتصر في نقده على النص الثاني. بل يقوم أيضاً بنقد الخطاب القرآني نفسه. وهو، على ما يبدو للذي يقرأ كتبه أو محاضراته أو حواراته، لا يقوم بهذا العمل عرضاً، أو في تضاعيف نقده للشروحات والتفاسير، وإنما يقع ذلك في صلب مشروعه. ولا عجب فنقد الفكر الإسلامي ينبغي أن يبدأ من الأساس ممثلاً بالنص الأول. وإذا كان أركون يكشف في نقده للنص الثاني عن عمليات الحجب والطمس والتحوير والتلاعب التي مارسها على النص، فإنه في نقده لهذا الأخير يكشف عما يمارسه بدوره من تحوير وتحويل وطمس وحجب؛ راجع كتاب «الإسلام، الأخلاق والسياسة»، ص ص, 39, 54, 149, 172, 173, 23, 30, 31، وخاصة خاتمة الكتاب (مكانة الوحي)، حيث يقوم أركون بإعادة النظر في مفهوم الوحي ذاته. هكذا لا ينفصل نقد النص الثاني عن نقد النص الأول، على ما يمارس النقد أركون.

(26) راجع محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1987، الفصل الثالث، ص 91-96.

(27) راجع الإسلام والحداثة، المصدر السابق، ص 34.

العلماء عن التصريح بتأويلاتهم أمام الجمهور، وقطع بتكفير كل من يفصح عن تأويل يرمي من ورائه إلى التشكيك بمبادىء الشريعة. هكذا لم يشأ ابن رشد للعلماء الراسخين في العلم، وهم الفلاسفة بحسب مقصده، أن يصرحوا بالتأويلات التي يمكن أن تُعرض لهم في مبادىء الشريعة وأصولها. طبعاً لقد طُرح سؤال حول حقيقة موقف ابن رشد: هل كان صادقاً فيما يقول، أم كان يمارس الازدواجية خشيةً وتقيةً؟ لا يهمنا الجواب عن مثل هذا السؤال، وإنما يهمنا أمران يتصلان في هذا الموقف المعلن من الشريعة الدينية.

الأول أننا لم نتجاوز مواقف ابن رشد، نحن الذين نحاول (كما يفعل البعض على الأقل) إخضاع الدين، بأصوله وفروعه، للنقد والتفكيك، ونصرح بما طلب ابن رشد السكوت عنه وعدم التصريح به. ذلك أن موقف ابن رشد الداعي إلى استبعاد أصول الشريعة من دائرة النظر والتأويل فضلاً عن التصريح، هو موقف إشكالي. إنه يطرح علينا مشكلةً تتعلق أولاً بحدود العقل ودوره في انتظام المجتمع البشري وفي ضبط الجماعات الإنسانية، وتتعلق ثانياً بنتائج التحليل العقلي فيما يخص وجود المعنى والتئامه. ذلك أن العقل بما هو، نقد وتفكيك، يَؤُول إلى تقويض المعنى، أي إلى ما يسميه أصحاب التيار العقلي بـ «العدمية». في حين أن المعنى يستمد من مبدأ هو دوماً غائب ومتعال، ويلتئم بما هو قدسي ورمزي. وبتعبير آخر كل معنى يضرب بجذوره في اللامعقول. ولهذا فإن العقلانيين، أمثال هابرماز[28]، الذين ينتقدون محاولات التفكيك التي جسدها مفكرون أمثال نيتشه وفوكو ودولوز ودريدا، بدعوى أنها تقضي على العقل والذات وتُفضي إلى العدمية، لا يدافعون في الحقيقة عن العقل والعقلانية كما يقولون، بل يدافعون عن لا عقلانية العقل التي يسعى «التفكيكيون» إلى نقدها وتفكيكها. ذلك أنهم، بدفاعهم عن العقل والعقلانية، إنما يدافعون عن معنى للعقل يتعالى على النقد، ويمتنع بل يُمنع من التفكيك. والمتعالي. بما هو عام وكلي يَؤُول إلى الكلانية والتوتاليتارية؛ وبما هو غائب وممنوع يشكل أمراً ونصاً، وينطوي من ثم على ما هو غير عقلاني. وهكذا فمنطوق الخطاب العقلاني هو الدفاع عن العقل، في حين أن منطق هذا الخطاب يَؤُول إلى توكيد اللاعقلانية. ولا عجب فهذا هو قوام الطريقة التفكيكية التي يعترض عليها «العقلانيون». إنها تقوم على التنقيب عما يسكت عنه القول ولا يقوله، عما يمارسه من حجب وطمس فيما يقوله بالذات.

(28) للاطلاع على رأي هابرماز وأصحاب التيار العقلي عامة راجع فانسان ديكومب، الفلسفة في الزمن الصعب، مينوي، باريس.

وهذا الكلام ينقلنا إلى الأمر الثاني ومفاده أن ابن رشد قد غفل، وهو يصرح بعدم جواز التأويل أو عدم التصريح به على الأقل، أنه كان يمارس التأويل ويصرح به، تأويل المجال الديني برمته، وذلك عن طريق «دمج» الرؤية الدينية الإسلامية برؤيته الفلسفية الخاصة، تماماً كما يرى أركون. من هنا وقف أهل الظاهر ضده ونقموا عليه. إنهم النصوصيون وأصحاب العقول المغلقة من اللاهوتيين والعقائديين.

والحق أن لابن رشد، في هذا المجال، مواقف وآراء يجدر بنا استعادتها واستثمارها. فقد كان هذا الفيلسوف الفقيه منفتحاً انفتاحاً كلياً على ثقافات الغير، ونعني بهم على الخصوص، الإغريق الذين أخذ عنهم العرب الفلسفة والعلوم العقلية. ذلك أنه كان ينظر إلى الحق من خلال معاييره وبداهته، وبصرف النظر عن ثقافة القائلين به وعن هويتهم العقائدية، على العكس تماماً من بعض الفقهاء الذين كان شعارهم: لا علم صحيحاً إلا العلم الموروث عن النبي. فالحق في نظر فقيه قرطبة لا ملة له. وهذا موقف نقدره الآن ونستعيده، إذ إننا نجد أنفسنا في موقف مماثل، حيال أصحاب العقول المغلقة الذين يدينون الانفتاح على الفكر الغربي باسم الشريعة والأصالة، وهم في الحقيقة لا يمثلون الدين والشريعة. وإنما يعبّرون عن مفهومهم للوحي وعن تصورهم للدين. ولمّا كان لكل واحد تصوره وفهمه، أي تفسيره وتأويله، فلكل مذهبه وإسلامه. نعم إن النص واحد، ولكنه «حمّال أوجه»، أي متعدد الوجوه والطبقات والسياقات، مما يتيح أكثر من نهج في طلب الحقيقة وإنتاجها. من هنا اختلفت المذاهب الفقهية وتعارضت المدارس الكلامية. والنظر إلى الحقيقة، بهذا المنظار، يفضح عمليات التمويه والحجب والتلاعب والاحتكار والمزايدة التي يمارسها كل فريق باسم الإسلام. فكل واحد يدعي أن إسلامه هو الإسلام الصحيح وأن طريقه هو الطريق المستقيم، في حين أن كل فريق يشكل تجسيداً للحقيقة القرآنية بشكل خاص وبكيفية معينة، وذلك بحسب ظرفه وشرطه، وبحسب ممكناته الفكرية. وبكلام آخر كل تفصيل للكل، أو تفريع عن الأصل، أو استنباط من النص، أو إعادة تأسيس للخطاب المُوحى به، إنما هو مجرد تفسير أو تأويل من بين تأويلات أخرى مختلفة.

ولقد أدرك ابن رشد هذه الحقيقة في ردّه على أهل الكلام، مبيناً أن ليس لأحد منهم أن يدعي بأنه على «الشريعة الأولى». إذ الكل متأولون ولا أحد على ظاهر النص. وهنا تتبدّى الهوة التي لا تُردم بين خطاب الوحي وبين الخطابات الفقهية والكلامية وتفاسير

المفسرين. فالنص القرآني الذي يقبل التأويل، وينبّه أهله إلى وجوب استعماله في الأقاويل التي ينبغي أن يُستعمل فيها، ينطوي بحسب مفهوم ابن رشد له، على جميع طرق الحقيقة، إذ الحقيقة تختلف طرق تصورها والتصديق بها كما أوضح ذلك هو نفسه. وكل واحد يتصورها أو يصدّق بها بالطريق الذي يناسبه أو هو مؤهل له. وبكلام آخر، فالنص القرآني يتسع لأكثر من معنى، وينفتح على غير قراءة، في حين أن المذاهب والمدارس تضيّق ما اتسع وتميل إلى غلق المنفتح، إذا شئنا التعبير عن موقف ابن رشد بتعابير أخرى. وبهذا المعنى وحده يمكن اعتبار ابن رشد ممن أعادوا البناء أو التأسيس للعلوم الدينية الفقهية والكلامية، أي انطلاقاً من رؤيته للنص القرآني كفضاء دلالي متعدد الاحتمالات والدلالات، وباستعمال المنهج «التأويلي»، لا «الظاهري»، في فهمه والتعامل معه.

وإذا كنا لا نوافق ابن رشد على ادعائه بأن تأويله هو التأويل الحق، إذ ما دام ثمة تأويل فليس ثمة مجال للقطع والبت، بل ثمة ترجّح واحتمال ومفاضلة. إذا كان الأمر كذلك، فبإمكاننا أن نستثمر نظرته المنفتحة إلى النص القرآني، كما استعدنا موقفه المنفتح على فلسفة اليونان، وذلك بعد زحزحة تلك النظرة من مكانها. فإنه إذا كان الطريق إلى «الحق» كما تمثل في الشريعة ليس واحداً، بل أكثر كما بيّن ابن رشد، فبوسعنا القول اليوم أن انتاج «الحقيقة» لا يتم بطريقة واحدة، بل هناك طرق كثيرة تختلف باختلاف المجالات المعرفية وأنظمة الفكر والأدوات المنهجية والذوات العارفة... ولا يمكن لنا إلا أن نخالف ابن رشد ههنا، في زعمه أن الطريق البرهاني هو الطريق الأصح، والمقصود به طريق الفلاسفة. فالحقيقة التي تُنتج في الشعر وفي النبوءة ليست أقل قيمة أو مرتبة من الحقيقة الفلسفية، والأداة الفلسفية ليست أكثر كشفاً وإضاءةً من الأداة الشعرية، أو من الآلة التي يمثلها الخيال. فالخيال هو ملكة معرفية تمكننا من استكشاف وجودنا على قدم المساواة مع العقل، فضلاً عن كونه مرتبةً وجودية، تماماً كالعقل ذاته، هذا مع أن الفصل بين العقل والخيال، أو بين اللوغوس والميتوس، لا يخلو من تحكم وتعسف.

ولئن كنّا، نحن المعاصرين، ننتقد ابن رشد ونختلف عنه اختلافاً كبيراً من حيث الرؤية والمنهج، فلا يعني ذلك أننا نقوم بنقضه، بحسب ما كان يفعل هو مع من كان ينتقدهم. ولا يعني أيضاً أنه أصبح الآن ينتمي إلى التاريخ بحسب محاكمة أركون. فإن ابن رشد قد اجتهد وتأول وأبدع، بالرغم من نصوصيته وأصوليته حيال فلاسفة اليونان،

وبالأخص أرسطو. وهو ما زال يطرح علينا، بفكره، مشكلات تتصل بصميم ما نفكر به الآن. وعلى الأقل فهو قد ترك لنا معجماً غنياً جداً من الناحية الفكرية والثقافية، كما يقول أركون عنه في محاضراته المذكورة.

وعلى كل حال ما يهمنا عند ابن رشد ليس نتائج أبحاثه أو مضامين فكره، بقدر ما يهمنا مفهومه المنفتح للحقيقة، والتنقيب عن نظام فكره، واستكشاف منطق خطابه. ما يهمنا عنده أو عند غيره من الفلاسفة، ليس فقط ما يقولونه، بل أيضاً الشروط التي تجعل اقوالهم ممكنةً، وهذا مستوى من مستويات التحليل. إنه مستوى كانطي. ويمكن أن نتعدى هذا المستوى إلى مستوى آخر من البحث والتنقيب، للكشف عن كيفية تَشَكُّل الخطاب وممارسة الفكر وإنتاج الحقيقة؛ وهنا لا نُعنى بما يقوله القول ذاته، بل بما يسكت عنه ويستبعده، أو بما ينسخه ويضاعفه، أو بما يحجبه ويطمسه. وهذا نوع من الحفر ندين به إلى مفكرين معاصرين أحدثوا ثورة في مجال البحث وطريقة التفكير، وأخصهم بالذكر / ميشال فوكو/ . على أنه يجدر بالنقد الفلسفي أن يتعدى ذلك إلى مستوى ثالث، يتم فيه تأول المقولات الفلسفية على نحو يحررها من الفهم الساذج، أو يكشف فيها عن أبعاد لم تكتشف، كما فعل، مثلاً، غادامير في تأوّله وإعادة فهمه لقول أفلاطون، وعلى ما اتضح من قبل. عندها يبدو اللامعقول معقولاً. ألم يرسم فوكو لوحة العقل بالحفر في اللاعقل؟ وعلى هذا النحو يمكن أن تُقرأ أقوال الفلاسفة من عرب وغير عرب. هكذا نقرأ، على سبيل المثال، المبدأ القائل: اعرف نفسك بنفسك. إننا نتأوله، لا بوصفه «استبطاناً» للنفس بحثاً عن أسرارها الروحانية أو حلاً لعقدها وألغازها، بل بوصفه اهتماماً بالذات وإعادة بناء لها، كما فعل فوكو باسترجاعه للتجربة الأخلاقية عند الإغريق. هذه هي حصيلة المبدأ المذكور، كما يتأول / مطاع صفدي/[29] محاولات فوكو المسماة «الاهتمام بالذات». إنها الاشتغال على ذات النفس والانخراط في صنعها وإبداعها، على نحو يجعل الحياة فناً للوجود وممارسة ذوقية جمالية.

وهكذا نقرأ دعوة ابن رشد إلى عدم التصريح بالتأويلات امام العامة، فنتأولها على أنها تعني أن لا جمهور يعقل، وتطرح علينا مشكلة تتعلق بأصل المعنى والتنامه، وسلطة الرمز ودوره، في حياة الجماعات الإنسانية. كذلك فنحن، إذ ننظر إلى مشكلة العلاقة بين

---

(29) راجع مقدمة مطاع صفدي للترجمة العربية لكتاب ميشال فوكو «ارادة المعرفة»، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص 12.

الدين والفلسفة، فلا تهمنا الصرامة المنطقية في محاولة ابن رشد، إذ لا يوجد عمل فكري يخلو من اشتباه وعدم إحكام، أو من ترقيع وترميم، إذا لم نقل لا يخلو من تلفيق. لا يهمنا ذلك بقدر ما تهمنا زحزحة الإشكال، لدرس العلاقة بين الاستدلال والخيال، أو بين الحقيقة والمجاز، أو بين الواقع والرمز. فهذا هو الرهان: أن نتعامل مع النص الفلسفي، لا كعقلانية مقفلة، لا كحيز فكري «منغلق» داخل معقولية زمنه، أو مُسَوّر بأسواره المنطقية، بل نتعامل معه كفضاء عقلي مفتوح، كعمل فكري ملتبس الدلالة. لأنه بذلك يمكن لنا أن نكتشف الأعمال الفلسفية من جديد، وأن ندرجها في صلب المشكلات التي يطرحها الفكر المعاصر على نفسه. عندها لا نعود نقرأ عملاً فلسفياً لابن سينا هو «الإشارات والتنبيهات»، بوصفه منظومةً تلفيقية أو ميتافيزيقا هرمسية على ما يقرأه الجابري، بل نقرأ مبحثاً في الوجود، وفي سياق الأنطولوجيا عامةً، ابتداء من بارمنيدس وانتهاءً بهيدغر، وهذا ما فعله / إتيان جيلسون/ [30]، على الأقل، في قراءته وفهمه لأنطولوجيا ابن سينا. وعندها لا تعود الفلسفة الإسلامية تُفهم «كقراءة مستقلة لفلسفة أخرى هي فلسفة اليونان»، مع أن كل فلسفة هي قراءة للبداية الاغريقية بمعنى ما، بل تقرأ بوصفها جزءاً من تاريخ الفلسفة، وذروةً من ذراها، وعهداً من عهودها المزدهرة. هذا هو المحك: أن نقرأ ما لم يُقرأ عند فلاسفة الإسلام، فلا نكتفي بالقول إنهم أصبحوا في «ذمة التاريخ»، كما يقول أركون، ولا نقوم بإقصائهم إلى دائرة اللامعقول، كما يفعل الجابري، إذ بذلك نسدل الستار على عقولنا. فعلينا إذن أن نبحث ونستقصي، لا أن نفي ونقصي. ولا شك في أن البحث والاستقصاء والكشف، يتطلب سبر مجالات جديدة والحرث في حقول لم يحرث فيها من قبل، كما يتطلب استحداث اجهزة مفهومية ملائمة وتجديد الأدوات المنهجية [31].



(30) راجع كتاب «الوجود والماهية»، المكتبة الفلسفية، باريس، 1962، الفصل الرابع، الماهية ضد الوجود.

(31) اقصد بذلك أن نقد العقل العربي الإسلامي بغية تجديده وتحديثه، لا يمكن أن يقتصر على استعارة الرؤى والمفاهيم والأدوات الفكرية الحديثة وتطبيقها في دراسة العلوم والمعارف الإسلامية. بل ينبغي للذين يَنْبرون لنقد العقل المذكور وتحليله أو تفكيكه، أن يبتكروا ويجدّدوا في المصطلحات وفي طريقة التفكير وفي حقول البحث ومجالاته، بما يسهم في تجديد الفكر عامة. فلا يمكن للمفكر العربي أن يقوم بتجديد فكره وعقله، ما لم يبتدع في بحثه وتفكيره؛ وهو لا يبدع فكراً ما لم يفكر =

لا يسعني قبل أن أختم، مقالتي، إلا التأكيد على موقفي من الذين انتقد أعمالهم من المفكرين العرب، وبخاصة الجابري وأركون اللذين هما مدار الكلام هنا. فأنا أتابع اعمال هذين المفكرين وأفيد من مباحثهما وكشوفاتهما، وأستشهد بهما وأحتج بأقوالهما. ومع ذلك فإني أخالفهما وأعارضهما. ولا عجب فالإنجازات الفكرية تثير تساؤلات وتطرح اشكالات، بقدر ما تشرح وتوضح، أو بقدر ما تعالج وتضع الحلول. وبهذا المعنى فهي تحض على التفكير، وتبعث على الاختلاف المنتج. من هنا فأنا، إذ أتناول أعمال البحاثة العرب بالنقد، وأنهج نهجاً مغايراً لنهجهم، فإن ذلك لا يعني البتة أنني أنفي أهمية ما أنجزوه من بحث وفكر. وإنما أنطلق مما قالوه لأقول قولي المختلف فيه، أو لأقول ما لم يقولوه. فأنا أفكر فيما لم يفكروا فيه وهم يمارسون التفكير، أو أفكر فيما فكروا فيه وبه ولكن بطريقة مغايرة. من هنا فإنني عندما تناولت بالنقد طريقة التعامل مع النص الفلسفي، لدى أركون والجابري، فقد كنت أشرح، في الوقت نفسه، طريقتي الخاصة. هكذا أفهم النقد. إنه ليس الغاءً، بل إعادة قراءة وبناء، أي قراءة بطريقة مغايرة.

ولا يسعني أيضاً إلا أن أنوه بجهود الناقد الباحث / هاشم صالح/ الذي يتولّى نقل اعمال محمد أركون إلى العربية. فإن هذا المترجم المنخرط في أجواء الحداثة الفكرية، المتمرس بفكر أركون الخبير بنصه، قد أفلح في تطويع اللغة العربية لجعلها تستوعب ما تواجهها به الحداثة من مصطلحات ورؤى معرفية وفضاءات عقلية وأدوات فكرية وأساليب في التعبير، لا قِبَل لها بها من قَبْل. وبالفعل فالذي يقرأ ترجمة صالح يقرأ فكراً حديثاً بلغة عربية حديثة، وهذا نوع من الإسهام، في تحديث اللغة والفكر معاً. دون أن يعني ذلك أن ليس لي ملاحظاتٌ مهمة، على ترجمة صالح لنص أركون وفهمه له، لا مجال لذكرها الآن.

= بطريقة جديدة مغايرة، تحمل على إعادة النظر في مفهوم الفكر ذاته، وتشكل من ثم تجديداً للفكر في نظر الغير، بحيث إذا قرأ هذا الغير، ويقصد به الغَرْبي هنا، عملاً فكرياً عربياً، لا يجد فيه بضاعته قد رُدّت إليه، بل يكتشف جدّة وأصالة، أي ممارسة جديدة مغايرة للتفكير.

محمد عابد الجابري:

مركزية العقل العربي

1 ـ مركزية العقل

ربما لا نبالغ في القول بأن الدكتور محمد عابد الجابري هو من أوسع المفكرين العرب شهرة. فاسمه هو الآن من أكثر الأسماء تداولاً في الأوساط الفكرية والدوائر الفلسفية العربية. وأفكاره تلقى رواجاً لدى قطاع واسع من المثقفين والطلبة العرب. ولا شك أنه بعد زيارته إلى بيروت في نهاية العام الفائت، أصبح معروفاً على نطاق أوسع من قِبل المثقفين اللبنانيين الذين سمعوا به أو استمعوا إلى محاضراته أو التقوا به في تلك الاجتماعات المغلقة أو المفتوحة التي نظمها الذين أشرفوا على زيارته أو رغبوا في تكريمه والاحتفاء به[1].

وفيما يعنيني، فأنا أعرفه منذ زمن من خلال مؤلفاته وكتاباته. فمنذ مطلع الثمانينات وأنا أتابع نتاجه الفكري، فأقرأ أعماله واشتغل على نصوصه، أفيد منها واستثمرها في مقالاتي ومباحثي، وأوظفها ضده في بعض الأحيان، بما يمكن تسميته نقد النقد.

أقول «نقد النقد»، لأن الجابري هو من فرسان النقد على الساحة المعرفية العربية، في المغرب كما في المشرق. فهو، كنظيره محمد أركون، صاحب مشروع فكري يرمي إلى «نقد العقل العربي» على ما عَنْوَن ثلاثيته[2] المعروفة. ولكنه يختلف عنه من عدة جوانب:

أولاً، من حيث لغة التدريس والتأليف: فمن المعلوم أن أركون يُدّرس ويؤلف بالفرنسية، إذ هو استاذ في جامعة باريس؛ في حين أن الجابري، يُدّرس ويؤلف بالعربية، إذ هو استاذ في جامعة الرباط بالمغرب.

ثانياً، من حيث دائرة التوجه: فمن الملاحظ أن اركون يخاطب الذات الاسلامية عموماً، لأن قضيته الأولى اسلامية، ومن هنا يسمي مشروعه: نقد العقل الإسلامي. أما الجابري، فإنه

(1) إشارة إلى الزيارة التي قام بها الجابري إلى لبنان في أواخر العام 1991.

(2) أشير إلى الأجزاء الثلاثة من كتاب «نقد العقل العربي»، وهي: تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، العقل السياسي العربي. المركز الثقافي العربي و م.د.و.ع.

يتوجه في خطابه إلى العرب، لأن هاجسه عربي وقضيته الأولى قومية، من هنا يسمي مشروعه: «نقد العقل العربي».

ثالثاً، من حيث مجال البحث: فالمبحث الأركوني يشمل الثقافة الاسلامية بمختلف معطياتها، أي بمختلف فروعها العلمية وحقولها المعرفية وأشكالها التعبيرية، بما في ذلك الأدب والأدب الشعبي أو الشفوي، فضلاً عن الحكاية والأسطورة. أما الجابري فإنه يقتصر في مباحثه على الثقافة العالِمة، أي على الميادين العلمية والفكرية، ممثلةً بالنحو والبلاغة والفقه والكلام والتصوف والفلسفة [3]، دون سواها من مجالات الثقافة العربية الاسلامية.

رابعاً، من حيث الاستراتيجية النقدية: فأركون يستهدف بالنقد الجانب اللاهوتي القدسي، ممثلاً بالوحي القرآني والممارسة النبوية، لأن هذا الجانب يشكل بامتياز، المنطقة الخارجة عن دائرة البحث والتفكير، أي ما ينبغي سبره واستقصاؤه للكشف عن محجوباته. أما الجابري فإنه يستبعد خطاب الوحي والنبوة من مجال النقد، لأنه يرى أن النقد اللاهوتي لم يحن أوانه بعد في العالم العربي. ولهذا فهو يقتصر في نقده على الخطابات التي نشأت وانتظمت حول نص الوحي والحدث القرآني.

وأخيراً، هناك فرق بين هذين المفكرين من حيث منهج البحث: فالمفكر الجزائري، أعني أركون، يستخدم في استراتيجيته النقدية منهجية متعددة الرؤوس متداخلة الاختصاصات، يوظف فيها أكثر من أداة منهجية ويفيد من غير كشف معرفي أو اتجاه عقلاني؛ في حين أن المفكر المغربي، أعني الجابري، يغلب الطابع الابستمولوجي على نقده وتحليلاته.

وبالاجمال يمكنني القول في ختام هذه المقارنة أن أركون هو أكثر توغلاً من الجابري في الكشف عن طبقات النصوص وأشد تعرية لما يدور في باطن العقل الاسلامي من الآليات اللاشعورية واللامعقولة. غير أن الجابري هو أكثر منهجية وتركيزاً من أركون، وأكثر عناية بالفرز والتصنيف، وأكثر اهتماماً بترتيب المقدمات واستخلاص النتائج، أي أكثر ميلاً إلى التنظير

---

(3) هذا فيما يتعلق بانتاج المعارف. ذلك أن الجابري يتناول في نقده للعقل العربي وجهين أو مستويين: الفعل المعرفي الذي هو موضوع الجزءين الأول والثاني من كتابه؛ والفعل السياسي الذي هو موضوع الجزء الثالث، محاولاً بذلك «عقل الفكر العربي» من جهة و «عقل الواقع العربي» من جهة ثانية، على ما يلخص مشروعه النقدي في مطلع الجزء الثالث: العقل السياسي العربي.

والتأصيل، معتمداً في ذلك على المنهجية الابستمولوجية بمختلف تلاوينها وتطبيقاتها.

ولا شك أن المقاربة الابستمولوجية هي سمة من سمات العقل الحديث ومكسب من مكتسباته المنهجية. ومن مزايا المنهج الابستمولوجي أنه يتعدى التحليل الايديولوجي القائم على فحص الأفكار والمعارف، أي النظريات والمذاهب والمدارس، إلى فحص أدوات التفكير وآليات الانتاج المعرفي. والجابري، إذ يستخدم المنهج الابستمولوجي في نقده للعقل العربي، فإنه يدشّن منحى جديداً في البحث على الساحة الفكرية العربية، وينشىء خطاباً يتكشف عن لغة جديدة وعن عقلانية مغايرة في الطرح والمعالجة.

وبالفعل فهو يتعدى في نقده للخطابات العلمية والمقالات الكلامية الطروحات والمذاهب والنظريات، لكي يفحص أداة الانتاج النظري وطريقته ولكي ينقب عن أسس المعرفة وكيفية انبنائها، مفتتحاً بذلك حقلاً جديداً للبحث والدرس، محاولاً الحرث في أرض معرفية لم يحرث فيها العقل العربي من قبل.

وهو، إذ يفيد من العقلانيات الحديثة ويتسلح بمناهج نقدية عصرية، فإنه لا يستخدم هذه الأشكال والأدوات المعرفية كما استخدمها أصحابها، بل هو يحسن توظيفها بالعمل على تكييفها وإعادة انتاجها في معرض اشتغاله على موضوع بحثه الذي هو هنا فروع الثقافة العربية الاسلامية وميادينها العلمية والمعرفية، أي أنه ينجح في أقلمتها وتعريبها وعلى نحو يتيح له المساهمة في تحديث اللغة وتجديد الفكر في آن معاً، كما ينمّ عن ذلك خطابه.

وما دام هذا الحديث مخصصاً في الأصل للجابري، فإني وانطلاقاً من معطيات الكشف الابستمولجي، أرى أن المهم ليس ما يتوصل إليه الجابري في نقده من نتائج وخلاصات، قد نتفق معه أو نخالفه فيها، وأنا أخالفه في كثير منها. وإنما المهم في نظري العدة المنهجية التي يوظفها ويحسن استثمارها. المهم ليس المعارف التي ينتجها بل قدرته على الانتاج المعرفي، أعني قدرته على التصرف بالمعطيات التي يشتغل عليها واللعب بالأدوات التي يشتغل بها. وهذا الامكان المعرفي هو الذي يجعل من الجابري باحثاً قديراً وناقداً كبيراً. وإذا كان هذا الناقد يتبنّى التعريف القائل بأن العقل هو «لعب حسب قواعد»، فهو يتقن اللعب في ميدانه الخاص الذي هو ميدان الفكر، بما يعنيه ذلك من العمل على فرط أنظمة المعارف بغية اعادة جمعها وتركيبها على نحو جديد مغاير يكون أكثر فعالية واجرائية. فهو حقاً لاعب ماهر

قادر على اعادة رسم الحدود وترتيب العلاقات بين المفاهيم. إنه قادر على ممارسة استراتيجيته النقدية بصورة تمكّنه من خلط الأوراق وتغيير المعادلات على الساحة التي يمارس لعبه عليها، وهي هنا ساحة الثقافة العربية الاسلامية في عصرها الكلاسيكي التنويري. ومع ذلك، وبسبب من ذلك، فإن هذا الناقد الكبير، أعني اللاعب الكبير، يقع في مطبات كبيرة، ويمارس الحجب والتعمية بقدر ما يمارس الكشف والتعرية في معرض نقده للعقل العربي.

ولا نعجبن، فالأداة الفكرية الفعالة هي سيف ذو حدين: قد تكون آلةً لإنتاج المعرفة أو للدفاع عن الحقيقة. وقد تكون بالعكس من ذلك، آلةً لممارسة التمويه أو التلفيق أو التزييف. وفضلاً عن ذلك، وهو الأهم، أن الكلام مخاتل بطبيعته. إنه يخدع صاحبه ويقوده إلى حيث لا يريد بقدر ما يثق به ويركن إليه. وأعني بذلك أن النص بحكم تكوينه لا ينص على المراد ولا يفي به. بل يفيض عنه ويستبعده أو يحجبه. من هنا فالكلام يحجب دوماً ما يتكلم عليه. وما يحجبه الجابري في كلامه هو العقل العربي الذي يريد استنطاقه بالكشف عن طبقاته اللامعقولة وبداهاته المحتجبة.

يتبين لنا ذلك إذا قرأنا النتائج التي يصل إليها الجابري في تحليله لبنية العقل العربي. فهو يردّ هذه البنية إلى ثلاثة مكونات: الأول مكّون عربي صرف يسميه المعقول الديني أو العقل البياني ويتمثل في العلوم اللغوية والدينية التي هي النحو والبلاغة والفقه والكلام؛ الثاني مكون يوناني (ارسطو طاليسي) يسميه المعقول العقلي أو العقل البرهاني الكوني ويتمثل في الفلسفة وعلومها؛ الثالث مكون قديم يسميه اللامعقول العقلي أو العقل المستقيل، وهو يتمثل في النتاج العرفاني بشكل خاص، ويشكل الموروث القديم الذي ورثه العرب عن الديانات والفلسفات القديمة كالغنوص اليوناني والاشراق الفارسي أو التصوف الهندي.

إذن يتركب العقل العربي، بحسب التحليل الذي يقوم به الجابري، من معقول عربي ومعقول يوناني ولا معقول قديم غير عربي. ومن الواضح، أن ما يقوله هذا التصنيف أن اللامعقول هو عنصر دخيل على العقل العربي. ومعنى هذا القول، أي ما لا يقوله وينبني عليه في الوقت نفسه، هو أن العقل العربي عقل صاف لا ينطوي في الأصل على جانب لا معقول. هذا هو حقاً مآل الفرز الذي يجريه ناقدنا الكبير. إنه اقصاء اللامعقول إلى خارج الثقافة العربية.

وفي رأيي إن مثل هذا الإقصاء يصدر عن نزعة اصطفائية، وإذا شئنا تعبيراً أكثر تداولاً

نقول إنه يصدر عن نزعة عربية مركزية. والذات المتمركزة على ذاتها المؤمنة باصطفائها تنزّه نفسها عن السلب والنقص والخطأ وترد ذلك كله إلى الغير. وهذا ما يفعله الجابري: إنه يعزو اللامعقول إلى مصدر غير عربي، أي إلى ذلك العالم الغريب، عالم الشرق القديم الذي يجسد، برأي ناقد العقل العربي، الخرافة والسحر والنزعة الظلامية.

ومَثَل الجابري بذلك مثل أولئك العرب الذين يعزون أسباب ضعفهم وفشلهم ومصائبهم إلى الغير، أي إلى الغرب المستعمر، أو مَثل الاسلاميين الذين يؤمنون بصفاء الثقافة الاسلامية ويدعون إلى تنقيتها من الأفكار الدخيلة أو المستوردة من جهة اليونان قديماً أو من جهة الغرب حديثاً. صحيح أن المواقف تختلف بينه وبينهم من حيث مضامينها، ولكننا نجد أنفسنا بإزاء نفس العقلية المركزية الاصطفائية التي تعتبر أن مصيبة العقل العربي أو الإسلامي قد أتت من خارجه، من ذلك العقل القديم «المستقيل» الذي تسلّل الى عقلنا وحاول تخريبه من الداخل، ومن حيث لا ندري ولا نعقل، فكان على الجابري أن يكشف لنا عن هذه الحقيقة، أي عما لم نكن نعرفه من أمر عقلنا.

ولكن ناقدنا الكبير ينتهي به النقد على غير ما بدأ به. إنه يتراجع بل يقوض مهمته النقدية ويقع أسير موقف ايديولوجي يحجب الموضوع المراد فحصه وتحليله، أعني الجانب اللامعقول في الثقافة العربية الاسلامية. ذلك أن هذا الجانب لم يأت من خارج العقل العربي، بل هو ينبع من داخله. والعقل العربي شأنه في ذلك شأن سائر العقول. وأعني بذلك أن اللامعقول هو نشاطه الباطن الذي يدور في داخله والذي ينبغي تحليله والكشف عنه. ويتمثل ذلك اللامعقول في وجوه كثيرة. يتمثل أولاً في أصول أو بنى أو آليات لا معقوله استُخِدمت في العلوم التي حاولت أن تُنشيء خطابات عقلانية استدلالية حول نص الوحي، كما في الفقه الكلام. وهذا وجه كشف عنه الجابري ببراعة منهجية وعلى نحو يمتاز بالجدة والابتكار. ولكن اللامعقول يتمثل أيضاً في الخطاب الديني وفي الخطاب العرفاني سواء بسواء، إذ كلاهما وجهان لعملة معرفية واحدة من حيث جانبهما الغيبي اللاهوتي أو الماورائي.

لا شك أن للخطاب الديني معقوليته، أي جانبه العقلاني. وحسناً فعل الجابري إذ حاول الكشف عن هذا الجانب الذي يطمسه عادة العقلانيون في كلامهم على كلام الوحي. فأنا أشاطره هذا النوع من القراءة للخطاب النبوي. وما يسميه هو المعقول الديني أو البياني سميته معقولية النقل أو عقلانية النص. وبالفعل فنحن لا نقرأ اليوم النص، أي نص، قراءةً وحيدة الجانب، بل ننظر إليه كحيِّز مضاعف يتركب من غير وجه ويتداخل فيه اكثر من جانب. ولا

نتعامل معه على أنه مجرد أداة للتعبير عن أفكار هي ماهيات متعالية تقوم بذاتها، أو عن مفاهيم تنطوي بذاتها على الصحة أو الخطأ، وإنما نتعامل معه بوصفه تشكيلاً خطابياً يتم به وفيه ومن خلاله إنتاج الحقيقة والمعنى. ولا نتاج على هذا الصعيد، أي لا نتاج فكرياً، من دون استخدام اجهزة مفهومية وأدوات عقلية أو تقنيات استدلالية. تستوي في ذلك جميع الخطابات. وبكلام آخر لا خطاب يخلو من جانب معقول وإن خفي أو لم يُصرَّح به، إذ كل خطاب يلجأ إلى استخدام شكل من أشكال العقلانية لتسويغ ذاته واكتساب مشروعيته، وإن تفاوتت العقلانية بين خطاب وآخر. وفي المقابل لا خطاب يخلو من جانب غير معقول أساسه، على الأقل، إكراهات اللاوعي والذاكرة واللغة، أي مخاتلة الذات والكلام.

إذن لا خلاف حول هذه الحقيقة، أعني عقلانية الخطاب النبوي. ولكن وجه الاعتراض أنه إذا كان للوحي عقلانيته، فلماذا ننفي عن العرفان هذه الصفة؟ صحيح أنهما يختلفان من حيث المحتوى الفكري أو الايديولوجي، ولأقل من حيث استراتيجية الاستثمار، إذ العرفان استُثمر وقد يستثمر في بناء ذات فردية، في حين أن الوحي استثمر في تشكيل جماعة أو أمة وتجسد كمشروع حضاري، إلا أن كينونتهما المعرفية واحدة، إذ كلاهما يقدِّم نفسه، معرفياً، بوصفه ينشيء علاقة مع الغيب ويحاول في الوقت نفسه أن يسوِّغ لا معقوله بوسائل عقلية وأدوات منطقية. وإذا كان للوحي معقوليته فللعرفان أيضاً معقوليته، وفي المقابل إذا كان للعرفان لا معقوليته فللوحي أيضاً لا معقوليته. فما يصدق على احدهما يصدق أيضاً على الآخر.

ولكن الجابري ينطق بأشياء ويسكت على أشياء، ويبرز وجوهاً ويطمس اخرى، مستبعداً من مجال المعقول قارة معرفية بكاملها تمثلت في النتاج الصوفي العرفاني. ولا شك أن هذا النتاج الذي يبدو في ظاهره غير معقول، يمكن أن يتكشف بعد التحليل وفيما لو نُظِر إليه بعقل مفتوح ومن دون سَبْق نظر، عن عقلانية خفية محتجبة، كما يتجلى ذلك بنوع خاص في نتاج ابن عربي، وكما أفهمه وأمارس قراءتي له وفيه. ولكن الجابري يتعامل مع نص ابن عربي كما يقدم نفسه ومن خلال طروحاته، أي من خلال ما يصرح به صاحبه، في حين أن المطلوب تحليل بنيته العميقة للكشف عن منطقه الداخلي وعن أجهزته المفهومية، أي عن العقلانية التي يستخدمها أو يتأسس عليها. نعم إن ابن عربي يبدو غير عقلاني فيما لو نظرنا إليه بمنظار ارسطو أو بمنظار العقلانية العلمية، ولكن لو نظرنا إليه بعين أوسع، بعين هيغل أو هيدغر، لتكشف خطابه عن عقلانية واسعة مدهشة، ولبدا بفكره أقرب مما نظن إلى الفكر الحديث بل

المعاصر. ذلك أن ابن عربي هو أول من كسر منطق الهوية الدائري المغلق وفتح الفكر على الاختلاف والمغايرة والضدّية؛ وهو أول من اعاد الاعتبار إلى الخيال كمرتبة وجودية وملكة معرفية؛ وهو أول من أعاد الاعتبار إلى العلامات مُبيناً ما للدال من أثر في تشكيل المعنى وإنتاجه. وهو كغيره من الصوفية لقح الخطاب الفلسفي النظري المحكوم بشرطه المنطقي بالكتابة الذوقية المنفتحة على الجسد والرغبة والعشق، هذا فضلاً عن نظرته الحديثة إلى النص بوصفه يقوم على تعدد المعنى وتنوعه. حقاً إنه الأكثر حداثة بين القدامى، وذلك بقدر ما اكتشف أن الاختلاف واقع في صميم الوجود، وأن الذات محكوم عليها بقدر ما هي حاكمة، وأن العقل يتداخل مع الوهم، وأن معرفة الحقيقة لا تنفك عن تخيل وتشبيه.

ولكن عين الجابري تضيق عندما ينظر في النتاج العرفاني بسبب نزعته المركزية. ونظرته تضيق عن استبعاب المجال الاسلامي لكي تقتصر على العالم العربي، ولكن ليس كله، إذ هي تضيق أيضاً عن استيعاب هذا العالم لكي تنحصر في الدائرة السنية دون الدائرة الشيعية، ثم تضيق أكثر فأكثر لكي تقتصر على أهل المغرب دون أهل الشرق، وبذا تتمركز العقلانية في نظر الجابري عند عرب المغرب وسنته، أما الآخرون الواقعون خارج الدائرة المغربية من عرب وغير عرب، من سنة وشيعة، فإنهم يقصون إلى عالم اللامعقول، عالم الاسطورة والسحر والتنجيم. نعم إن الجابري ينفتح على عقلانية اليونان ويتخذها مرجعاً له، ولكنه يراها ممثلةً بأرسطو وحده من دون سواه؛ تماماً كما أنه يتكلم على عقلانية الوحي العربي ويدافع عنها من دون اشكال النبوءة الأخرى. وكأني به ينفتح على ما ينفتح عليه لا لعقلانية ذاتية موجودة فيه، بل لأسباب ذاتية تتعلق بالجابري نفسه. وتفسير ذلك عندي أن الذات المتمركزة على نفسها تحتاج دوماً إلى آخر ترى فيه المغايرة الكلية وتقوم بنبذه، لكي تبرر تمركزها وتمارس اصطفاءها. ولهذا فهي تتماهى مع صُور معينة وتستبعد أخرى.

وما يستبعده عقل الجابري هو التراث الفكري القديم لدى الفرس والهنود واليونان (باستثناء ارسطو طبعاً) بوصفه ذلك اللامعقول الذي لوّث الثقافة العربية وأفسد على العرب عقولهم. ولا شك أن هذه نظرة هي في منتهى الاصطفاء العقلي. وهي مماثلة لنظرة الغربي إلى البدائي بل إلى العربي نفسه. وأنا لا أخال الجابري ينطق في موقفه هذا بلسان العرب ولا حتى بلسان أهل المغرب. فهناك كُتاب مغاربة يتعاملون مع النص الصوفي، كنص ابن عربي، بعقل مفتوح، أي بوصفه امكاناً للقراءة، فيقرأونه قراءةً حية لا قراءة ميتة مستكشفين غناه الفكري وثراءه الدلالي. أشير على سبيل المثال لا الحصر إلى عبد الوهاب المؤدب ومنصف

عبد الحق وسالم حميش. وبالاجمال ثمة كتاب عرب لاحظوا النزعة المركزية عند الجابري، وأنكروا عليه تعصبه لفلاسفة المغرب ضد فلاسفة المشرق. وقد رد الجابري عليهم بطريقة لا تنفي تهمة التعصب بل تؤكدها وتثبتها. فهو عندما أراد توضيح موقفه من المسألة للشاعر احمد عبد المعطي حجازي أجاب الذين يتهمونه بالتعصب للمغرب العقلاني ضد الشرق الصوفي: «أتمنى أن يكتشفوا أن ابن سينا الذي قلت أن ابن رشد قد أحدث قطيعة معه، هو من الشرق البعيد، من بخارى وبلاد العجم. إنه هو والرازي الطبيب الغنوصي والغزالي ينتمون جميعاً إلى مشرق يقع بعيداً عن الرقعة التي تمتد من المحيط إلى الخليج»[4]. ومعنى هذا الكلام، إذا أردنا أن نعرف معنى ما يُقال، أن ابن سينا والرازي والغزالي ليسوا عرباً بل غرباء، ولا غرابة في أن يقف المرء مع ابناء قومه ضد الغريب أو الدخيل. هكذا فالجابري المفكر الداعي إلى ممارسة النقد العقلاني لا يبرر وقوفه مع ابن رشد ضد ابن سينا على نحو عقلاني، أي لأن الأول عقلاني والثاني غير عقلاني، بل يبرره بدافع قومي عصبوي غير عقلاني، أي لأن ابن رشد عربي وابن سينا غير عربي.

وبالنتيجة، وأياً يكن المبرر، فإن الجابري يستبعد من دائرة المعقول أحد أبرز ممثلي الثقافة العربية الاسلامية، لا لشيء إلا لأنه غير عربي، متهماً إياه بالتعصب لقومه وبالعمل على تخريب العقل العربي. ولكن الجابري لا يفعل بذلك سوى أن يحجب تعصبه ضد الغير برميه بالتهمة ذاتها. إذن فهو يتستّر على مركزيته بنبذ الغير. وكأني به يبحث عن آخر يعزو إليه لا معقولية العقل العربي، فوجد ضحيته عند غير العرب من أمم الشرق القديم، أي في الديانات والفلسفات القديمة كالهرمسية والمانوية والأفلاطونية المحدثة... ولهذا فهو يصمها بكل ما أمدّه به قاموسه الاصطفائي من النعوت المعرفية السلبية التي يمكن أن تُنعت بها عقول من نستبعدهم من دائرة المعقول كالسحر والخرافة والتنجيم والكهانة والنزعة الظلامية.. هكذا متغافلاً عن حقيقة كشف عنها النقد الفلسفي المعاصر، وقوامها أن اللامعقول هو مدار العقل بل ما يدور في خلده. إنه نسيجه وحياته السرية. وهو طريقته اللاهوتية أو الأسطورية أو الدوغمائية في التعامل مع الأشياء. ولا يخلو عقلٌ من لا معقوله، بما في ذلك العقل الغربي الحديث، بدءاً من ديكارت وانتهاء بالمعاصرين.

ومع ذلك لا ننسى أن الجابري لاعب ماهر قادر على تغيير المواقف واعادة بنائها. ولهذا فلا يستبعدنّ أحدٌ أن يغير موقفه من عقل الفرس الذي يستبعده الآن من دائرة العقل، وأن يذهب

(4) راجع حسن حنفي/محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، دارتوبقال، 1990، ص 201.

يوماً إلى بلاد العجم لكي يحاضر بين أهلها. فالعقل العربي الذي هو مدار اهتمام الجابري، إنما تمتد رقعته من أقصى المغرب، أي من قرطبة، إلى أقصى المشرق، أي إلى بخارى، بالطبع انطلاقاً من مكة ومروراً بأثينا بشكل خاص، فضلاً عن سائر الحاضرات العربية أو الإسلامية التي أينع فيها العقل العربي وازدهر وأثمر، لكي يخبو من بعد وينغلق على نفسه.

ودليلي على ما أقول، أي على قدرة الجابري على تغيير مواقفه، زيارته إلى بيروت التي افتتحت بها كلامي، وكانت هي الغرض من وراء هذه المقالة. ولكني أعود وأقول بأن الكلام يقود صاحبه إلى حيث لا يريد. وقد قادني كلامي إلى الاسترسال في الحديث عن العقل العربي الذي هو مدار أخذ ورد بيني وبين الجابري، مذ تعرفت إلى نتاجه الفكري.

فلأعد إذن إلى موضوع الزيارة، حيث القى الجابري محاضرتين أثناء وجوده في بيروت. الأولى بعنوان «آفاق المستقبل العربي». والثانية بعنوان «المسألة الديمقراطية والأوضاع الراهنة في الوطن العربي».

II ـ التعبئة الدينية وتغيير الواقع

في المحاضرة الأولى تحدّث الجابري عن إمكانات العمل العربي وآفاقه في ضوء التحولات الكبرى التي شهدتها وتشهدها الساحة الدولية والعربية، وأبرز هذه التحولات انفراط عقد منظومة الدول الاشتراكية وتفكك الاتحاد السوفياتي وحرب الخليج الثانية وما آلت إليه المفاوضات العربية الاسرائيلية. وفي الواقع إني لم استمع إلى هذه المحاضرة، بل قرأتها بعد نشرها في مجلة «المستقبل العربي». وقد بدا لي من ردود فعل الكثيرين، من الذين استمعوا إليها، أنهم فوجئوا بمواقف الجابري وآرائه. وهذا ما ألمح إليه الجابري نفسه في بداية المحاضرة الثانية، بعد أن أدرك أن التواصل بينه وبين المستمعين لم يكن على ما يرام. وكأني به عزا الأمر إلى طريقته في الالقاء، وقد اعتمد فيها على قراءة النص الذي كتبه قراءةً حرفية. ولهذا فقد آثر في المحاضرة الثانية استعمال أسلوب آخر في توصيل آرائه يمزج فيه بين القراءة والخطابة، كما لو أنه في قاعة تدريس. غير أن فقدان التواصل بينه وبين المستمعين لا يعود،

(5) نشرت المحاضرتان في مجلة «المستقبل العربي»، الأولى في العدد 156، شباط 1992؛ والثانية في العدد الذي يليه، 157، آذار 1992.

برأيي، إلى الشكل أي إلى طريقة الإلقاء، بل يتعلق بطروحات الجابري وأفكاره. فقد أتى، أغلب الذين أتوا، لكي يستمعوا إلى الجابري بوصفه مفكراً أو منظّراً متحمساً للقضايا القومية كما عهدوه من خلال مواقفه أو كما عرفوه من خلال محاضراته وندواته، فإذا بهم يفاجأون بأن الجابري الذي يتحدث إليهم هو غير الجابري الذي كانوا ينتظرون سماعه. لقد وجدوا أنفسهم فعلاً أمام مثقف عربي ينقلب على نفسه ويقوم بنوع من النقد لذاته القومية، وهذا ما لم يكن يريدونه بسبب انغلاقهم الايديولوجي. والحق أن الجابري بعد حرب الخليج هو غيره قبلها، كما بدا لي من قراءة محاضراته، أعني أنه غير نظرتـه وبدل مواقفه. لقد أصبح الآن ينظر إلى الواقع الراهن نظرة أكثر انفتاحاً ومرونة، ويتعامل مع معطياته بصورة أكثر واقعية وإيجابية، آخذاً بعين الاعتبار ما تكشفت عنه المتغيرات من حقائق، لم يعد بالامكان التعامي عنها. وأبرز هذه الحقائق في نظره ثلاث: الأولى أن المقولة القومية فقدت قدرتها على الفعل والتأثير وأصبحت مجرد مفهوم إيديولوجي غير إجرائي، الأمر الذي يعني تراجع القضية القومية لصالح الدولة القطرية. والثانية أن النظام الدولي الجديد أصبح أمراً واقعاً لا بد من التعامل معه والعمل على تغييره من داخله باكتشاف مواطن الضعف والخلل فيه. والثالثة أن الذكاء السياسي أخذ يحل اليوم محل النظرية الثورية والتعبئة الايديولوجية. فهذه حقائق ثلاث، ولدتها الأحداث، يرى الجابري أنها لم تعد قابلة للنفي الايديولوجي الذي اعتاد العقل القومي على ممارسته إزاءها.

هكذا يقوم الجابري في محاضرته بنوع من النقد الذاتي، وإن بصورة ضمنية، فيدعو إلى التخلص من أثقال المرحلة الايديولوجية التي هيمنت على العمل العربي حتى الآن، ويُعيد التفكير في شروط انخراط العرب في الواقع الدولي الجديد. وأنا أوافقه تمام الموافقة على تناوله لمعطيات هذا الواقع بلغة جديدة متحررة من شِباك النظرة الايديولوجية التي طغت فيها الشعارات المستحيلة واللاءات المدمرة على التعاطي الايجابي والفاعل مع الأحداث والوقائع. أجل أوافقه حيث خالفه الكثيرون ممن استمعوا إلى محاضرته، وأرى في موقفه دليلاً على حيوية الفكر وخصوبته، ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك، لأنه لا يمكن للمفكر أن يفكر بصورة فعالة منتجة ما لم يفكر بطريقة جديدة يتمكن بواسطتها من تجديد فهمه للواقع وإعادة بنائه في ضوء المعطيات والشروط الجديدة التي تولدها الأحداث. فلا يمكن أن ينتهي عالم ويبدأ عالم جديد ونفكر بالطريقة ذاتها أو نستخدم المفاهيم ذاتها في مقاربة الواقع.

غير أنني إذا كنت أوافق الجابري على نظرته الجديدة إلى القضايا التي عالجها في محاضرته حول آفاق المستقبل العربي، فإني أُسائله حول دعوته إلى «التعبئة الدينية» في العمل

العربي؟ فهل هذه التعبئة هي حقا الاستراتيجية الفعالة في مقاومة الصهيونية؟ ألا يمكن القول، على العكس، بأن الاستراتيجية الدينية تُوقعنا في فخ العدو؟ سؤال لا أتسرع في الاجابة عليه. وربما تتوقف هذه الاجابة على النظر في مسألة الديمقراطية التي شكلت موضوع المحاضرة الثانية.

III - هل ثمة ديمقراطية من دون علمانية؟

وقد ذهب الجابري في محاضرته تلك إلى أن الديمقراطية ما زالت «غير مؤسسة في الوعي العربي». ويعني بذلك أنها لم تتحول من قضية تحيط بها شكوك إلى قناعة لا تتزعزع، أي إلى بداهة من بداهات العقل السياسي. وأنا أوافقه على هذا التشخيص لواقع الأمر. فالديمقراطية لم تصبح بعد في مجتمعاتنا مؤسسة ثابتة وسلوكاً متأصلاً في الحياة السياسية، بل ما تزال مجرد آلية انتخابية شكلية توظف في خدمة مواقف ومصالح آنية فئوية عابرة، فإذا ما اكتشفنا أنها تتعارض مع مصلحة هذا الحزب أو ذاك التنظيم، عدنا عنها لاستخدام الأساليب الأخرى التي تتنافى مع العمل الديمقراطي روحاً وشكلاً. غير أن لي ملاحظات أبديها في هذا الخصوص:

الأولى أن الديمقراطية ليست مجرد طريقة في ممارسة السلطة، وإنما هي تجربة تنطوي على شكل من أشكال ممارسة الانسان لذاته ولفكره يقوم على الخلق والابداع. إنها إبداع سياسي على حد تعبير المفكر الفرنسي ألان باديو. ولهذا فإن الديمقراطية ليست نموذجاً يمكن استيراده مجرد استيراد، بل هي إنجاز يُنجز، وأعني بذلك أن على من يستعيدها أن يعيد صياغتها فيما هو يُعيد بناء ذاته وتكوين فكره وتشكيل واقعه السياسي والاجتماعي. ولهذا أيضاً ليست الديمقراطية حقاً يكتسب مرة واحدة وبصورة نهائية، بل هي حق يمارس بصورة يومية، ويحتاج إلى أن يدافع عنه باستمرار، كما يحتاج إلى تطوير وتوسيع لكي يشمل المجالات والقطاعات الجديدة التي يسفر عنها تطور الحياة المعاصرة. فهي إذن ممارسة المرء لحرياته بصورة دائمة وعلى كل المستويات.

والثانية أن الديمقراطية تتنافى مع العقل العقائدي سواء كان هذا العقل دينياً أم غير ديني، إسلامياً أم غير إسلامي، يقوم على التوحيد أم على التثليث. ذلك أن العقل العقائدي، والايديولوجي عموماً، يَؤُول إلى وحدانية السلطة ومن ثم إلى ممارسة الاستبداد والطغيان، كما دلت على ذلك التجارب في مجتمعات غربية حديثة معلمنة تحولت فيها أنظمة الحكم إلى أنظمة فاشية أو كليانية. فليس المهم إذن المضمون العقائدي، وإنما المهم كيفية ممارسة

الواحد لمعتقده وطريقة تعامله مع أفكاره أو طريقه أدائه لحقوقه. ولا شك أن الديمقراطية تتنافى مع الدوغمائية العقائدية والعقلية الأحادية المغلقة. إنها تفترض عقلاً مرناً مفتوحاً يتيح حرية التفكير ويعترف بحق الآخر في أن يكون مختلفاً ويمارس سلطة مفتوحة قابلة للنقاش. ولأقل إن الديمقراطية تقوم على تعدد مصادر المشروعية في المجتمع، ولكن في ظل شرعية واحدة، بحيث تمارس السيادة العليا في الدولة بوصفها محصلة لكل القوى والفعاليات ولمختلف القطاعات والمجالات.

والثالثة أن الديمقراطية تفترض مواطناً حراً قادراً على الاختيار، لا عبداً مؤمناً يعتقد بأن ثمة من هو أولى منه بنفسه. إنها تفترض أن لا وصاية على العقل من خارجه ولا سلطان عليه غير نفسه، أي تفترض أن يكون الإنسان سيد نفسه والمشرع لاجتماعه مع نظيره. ولهذا فهي تقوم على الفصل التام بين ميدان الألوهية وميدان الحاكمية البشرية كما يرى الجابري تماماً. وهذا الفصل هو مظهر علماني، لأن قوامه الفصل بين مجال العقيدة ومجال السلطة، بين الدين والسياسة.

غير أن الجابري يستبعد مفهوم العلمانية، مؤثراً عليه مفهوم الديمقراطية، إذ العلمانية هي برأيه قضية مصطنعة لا أساس لها في الواقع العربي. وفي رأيي إن الجابري يستبعد العلمانية ليس لأنها لا تشكل مطلباً جدياً أو لا تعبر عن حاجة حقيقية تمليها الأوضاع السياسية والاجتماعية في العالم العربي. فالعلمانية شأن الديمقراطية هي سؤال الواقع ورهان من رهاناته. ولكن الجابري يستبعدها من نطاق تفكيره لأنها تثير حفيظة الاسلاميين، وهو لا يريد استعداءهم، أو بمعنى أدق، فهو اختار العمل من داخل الاسلام ومن أجله لا من خارجه ولا ضده. هذا هو السبب الفعلي الذي جعل الجابري يستبعد الشعار العلماني: اعتقاده أن هذا الشعار مضاد للاسلام مقحوم عليه من خارجه. هذا في حين أن الديمقراطية لا تثير، برأيه، إشكالات من هذا القبيل، بل هي شعار يتقبله المسلمون ويمكن أن يتكيف مع الواقع العربي أو الاسلامي.

ولكن ها هم الاسلاميون الجزائريون الذي يحتكرون العمل الاسلامي على ساحة بلدهم قد أجابوه، ومن غير أن يقصدوا وكان بعد في بيروت يُلقي محاضرته عن الديمقراطية، أن الديمقراطية هي كفر وإلحاد[6]، مستعيدين بذلك الموقف القديم إياه، من ثقافة الغير

---

(5) على ما قرأنا ذلك في الصحف؛ راجع صحيفة «النهار»، عدد السبت 1992/1/4.

وعلومه، أعني الموقف الذي وقفه قديماً أكثر علماء الاسلام من فلسفة اليونان. إذن هم يرفضون الديمقراطية ويطالبون بالعودة إلى واقع الاسلام الكلاسيكي، أي إلى إسلام ما قبل الحداثة، لتحقيق دولة الخلافة أو ولاية الفقيه.

هكذا تحاشى الجابري العلمانية واستعاض عنها بالديمقراطية، ظناً منه أنه بذلك يتواصل بفكره مع قطاعات واسعة من المثقفين والطلبة المنخرطين في الحركات الأصولية. ولكن هؤلاء، أعني زعماءهم وقادة الرأي فيهم، يعلنون رفضهم لكل ما يعتبرونه مستورداً من المفاهيم والنظريات والنماذج، سواء سمينا ذلك ديمقراطية أم علمانية أم اشتراكية أم ليبرالية.. ولهذا فإن المسألة كما أرى ليست مسألة تمييز بين شعار مقبول وآخر غير مقبول، بين شعار له أساسه الموضوعي في الواقع العربي الراهن وشعار غير ذي موضوع، وإنما هي مسألة انفتاح أو انغلاق على منجزات الغرب ومكتسبات الحداثة. والأصوليون يستبعدون كل ما لا يمت بصلة إلى الأنظمة المعرفية والحقوقية الموروثة، مُؤْثرين الدوران على كوجيتهم العقائدي، رافضين لمبدأ التواصل الفكري في عصر يُوصف بأنه عصر التواصل والتبادل.

إننا نجد أنفسنا حقاً في مواجهة الاشكالية ذاتها: فالسلفيون من أهل الفقه والكلام رفضوا، قديماً، كل علم غير موروث عن النبي، والأصوليون يرفضون اليوم كل فكر غير موروث عن السلف. وبناء عليه يُطرح السؤال: هل التعبئة الدينية ستوظف في مصلحة الديمقراطية التي يدعو الجابري إلى تأسيسها في الوعي السياسي العربي؟ من جهتي، أنا لا أعتقد بذلك. والذين يأملون بأن يجد مفهوم الديمقراطية صدىً في أوساط المسلمين الأصوليين، لن يكون مصيرهم مع هؤلاء بأفضل من مصير الحسن بني صدر أو أحمد بن بلّه معهم. ولماذ ابتعد كثيراً. فموقف الأصوليين من الجابري داعية الديمقراطية لن يكون بأفضل من الموقف الذي وقفه الفقهاء من ابن رشد الذي اشتغل بالفلسفة ودافع عن مشروعيتها. وأنا أضرب مثل ابن رشد لأن الجابري من المعجبين بفكره ومواقفه. وأنا أيضاً لا أقل عنه إعجاباً بفيلسوف قرطبة. غير أن الجابري يدعو الآن إلى اقتباس المنهج الذي اعتمده ابن رشد في ترتيب العلاقة بين الدين والفلسفة، وهو منهج يقوم برأيه على عدم الخلط بين الدين والفلسفة، ويقضي بالتعامل معهما بوصفهما مجالين معرفيين لكل منهما نظامه الخاص، وبناءين فكريين لكل منهما مسلماته وأصوله التي يتميز بها عن سواه، بحيث يُبحث عن الصدق فيهما داخل كل منهما، وبحيث يقرأ كل واحد منهما انطلاقاً من معطياته وبوسائله الخاصة لا انطلاقاً من معطيات الآخر وبواسطته.

وبصرف النظر عن صحة هذه القراءة التي يقوم بها الجابري لنصوص ابن رشد والتي أخالفه فيها، فهو يعلم أن الصيغة التي قدمها ابن رشد لإعادة ترتيب العلاقة بين الدين والفلسفة على نحو يؤدي إلى إنهاء الصراع القائم بينهما، لم يقبل بها أهل الاسلام من فقهاء ومتكلمين أو سلاطين، لأنهم اكتشفوا في هذه الصيغة قراءة ضمنية للشريعة بواسطة الفلسفة. فهم إذن قرأوا فيها ما لم يُقرأ، أي ما لم يقرأه الجابري نفسه. هذا هو حقاً مغزى المثل الرشدي ولأقل الدرس الرشدي: صعوبة التسوية بين المجالين كما دلت على ذلك محنة ابن رشد. ولهذا فأنا إذ أستعيد موقفه اليوم فلكي أقرأ وأعتبر. والإعتبار يعني عندي أنه لا يمكن للتسوية أن تنجح مع ذوي العقول الدوغمائية المغلقة الذين يرفضون الديمقراطية ومن ورائها العلمانية كما رفضوا الفلسفة من قبل ولا يزالون.

هل يعني ذلك أن لا خيار أمامنا إلا نفي أحد المجالين؟ قطعاً لا. لأن المنفي يعود على أقوى ما يكون أو على أسوأ ما يكون العود. والأهم من ذلك أن كل نفي يتم على حساب الحقيقة. ولهذا فالمطلوب أمران:

الأول هو الإعتراف المتبادل بين المجالين، الديني والفلسفي، بحيث يكون لكل منهما مشروعيته بوصفه قطاعاً من قطاعات المعرفة وفرعاً من فروع الثقافة.

والثاني هو فتح كل منهما على الآخر وإتاحة «حرية القراءة» لكل منهما بوسائله الخاصة وبوسائل غيره أيضاً، وخاصة بوسائل غيره، فذلك يكون أجدى لأنه يجدّد الفهم ويساعد على إعادة البناء والتأسيس. وهذا ما فعله ابن رشد إلى حد ما، وأعني بذلك أنه قرأ الشريعة قراءةً عقلانية بحسب حقل الامكان العقلي الذي كان متاحاً يومئذ. فهل نتمنع نحن اليوم عن استخدام المنهجيات الحديثة أو المعاصرة، وهي تقدم لنا إمكانات فكرية جديدة لتناول الظاهرة الدينية وفهمها؟ هل نتمتع فعلاً عن إخضاع الفكر الديني اللاهوتي إلى النقد العقلاني والتحليل التاريخي؟ أي هل نتعامل مع الدين كما يقدِّم لنا نفسه بوصفه منطقةً خارجة عن نطاق التفكير أو أمراً يُمنع التفكير فيه؟ هل نعود بعد هذه القرون الطوال التي تفصلنا عن ابن رشد وفي هذا العصر، عصر الحداثة التي أسهم هو في ولادتها، إلى قراءة أعماله قراءة أكسيومية، أي أصولية، بالتعامل مع الفلسفة والدين بوصفهما مجالين مستقلين يقوم كل منهما بذاته وينغلق على ذاته، كما يقترح علينا ناقدنا الكبير الدكتور الجابري؟ لو فعلنا ذلك، نكون كمن يرجع القهقرى إلى ما قبل ابن رشد، نكون خَلَفه المقصر عنه لا خلفه المتقدم عليه، أي نكون مستقبله الماضي، إذا جاز التعبير، لا مستقبله الآتي. وعندها نتراجع عن مهمتنا النقدية

العقلانية التي كانت مهمته هو أيضاً، أي كشف اللامعقول وتحويله إلى معقول، أكان ذلك اللامعقول نصياً أم عقلياً، لا هوتياً أم فلسفياً، أصولياً أم إيديولوجيا . .

أعود بعد هذا إلى مقولة التعبئة لأختم بها كلامي متسائلاً: هل التعبئة الدينية أمر حيوي وضروري لتنشيط العمل العربي في مقاومة هيمنة الخارج وأطماعه؟ إذا كان الأمر كذلك، فنحن واقعون لا محالة في مفارقة، لأن التعبئة، أية تعبئة، هي نقيض العمل الديمقراطي . فهي تؤول إلى تصفية المواطنية ونسف الحياة المدنية بالعمل على عسكرة المجتمعات وتحويل الشعوب إلى كتل عمياء أو إلى قطعان هم كالأنعام بل أضل سبيلاً . وقد عانى ابن رشد، كما نعلم، من التعبئة الدينية التي وظفها فقهاء عصره وساسته في الحملة على الفلسفة وأهلها وعلومها، والتي كان من نتائجها الاعتداء على شخص ابن رشد والاساءة إليه . واليوم يُخشى أن تفعل التعبئة الدينية مفعولها ضد الحريات وبخاصة حرية التفكير والتعبير . أليس هذا ما يحصل الآن في بعض البلدان العربية حيث تعمد المؤسسات الدينية إلى اتهام بعض الكتاب بالإساءة إلى الدين والمطالبة بإدانتهم ومحاكمتهم. أشير إلى ما تشهده مدينة القاهرة في هذا الخصوص، وهي التي كانت في أواخر القرن الماضي منبراً للحرية ومنارة للفكر، فإذا بها اليوم تضيق عن اتساع ما كانت تتسع له من قبل، وتتراجع خطوات إلى الوراء من حيث دورها التنويري .

صادق جلال العظم:

إرادة المعرفة أم إرادة الماركسية؟

تأليه الأفكار

الدفاع عن «المادية التاريخية» ينقلب عند أصحابها إلى غيْب ولاهوت، ويتحول إلى أُدلوجة تتعالى على الواقع والتاريخ. فهذا هو مآل الدفاع عن مقولة ما واعتبارها الحقيقة التي لا يرقى إليها شك. وهذا ما يُفضي إليه التحزب لفكرة معينة بصفتها المبدأ الذي يفسر كل شيء: نعني تأليه الأفكار وإنشاء خطاب يحجب ويُزيّف بدلاً من أن يكشف وينير. ولا فرق، أكنا نقول بأولوية المادة والموضوع ونعتقد بالدهر والتاريخ، أم كنا، على العكس، نقول بأولوية الروح والذات ونؤمن بالغيب والماوراء.

ولا غرابة فيما نقول. فلكل فكرة أو مقولة طابعها الماورائي الغَيْبي اللاهوتي، بصرف النظر عن منزع صاحبها أو مذهبه، وسواء أكان مادياً أم مثالياً، حِسياً أم روحانياً. ذلك أن ما يشهد في النهاية هو الموجود العيني والكائن الفرد، هو الحدث والشخص والجسد والآية والعلامة أي الجسد اللفظي. أما المقولات والنظريات والأنساق والمناهج والمذاهب، وسواها من أبنية الفكر ونتاجاته، فهي كليات نحوية منطقية، وكيانات ذهنية مجردة، وماهيات متعالية تلتئم وتتشكل على حساب الواقع الذي ينبغي معرفته والإحاطة به، أو على الأقل هي أقوال شارحة تفيدنا علماً بالمواد والموضوعات، فيما هي تقوم بخلقها وإعادة إنتاجها في الذهن وعلى صعيد الخطاب. من هنا فالقول لا يتطابق مع الوجود، بل هو لا يتسق إلا بتغييبه تغييباً ما. وإذا كانت الأفكار والمقولات تشرح وتفسر، فإنها قد تستحيل مجرد تأكيد فارغ من أي مضمون، وتفقد قيمتها المعرفية ما لم يُصَر إلى تأويلها وتجديدها، إلى إعادة صوغها واستثمارها بصورة مبتكرة مثمرة. تشهد على ذلك الطريقة التي يتعامل بها المنظِّرون الماركسيون مع مقولاتهم، كالقول بمادية العالم وصيرورة الواقع وتاريخية الفكر وموضوعية المعرفة، وسواها بل وأضدادها من المقولات التي تتكرر في الخطاب الماركسي المعاصر على نحو ما تتكرر الأصول العقائدية المقرَّرة

في الخطاب اللاهوتي الكلامي. وهي مقولات لم تعد تفسر شيئاً بسبب من أحاديتها الدوغمائية وعموميتهاالخاوية وخطابيتها غير الدالة وأصوليتها البالية، فضلاً عن ابتذالها وهزالها. مما يجعل منها أداة لتغييب ما يستجد من وقائع، واستبعاد ما ينجز من معارف.

هذا ما بدا لي لدى مطالعتي كتاباً جديداً، من تأليف /صادق جلال العظم/ بعنوان: «دفاعاً عن المادية والتاريخ»(*)، وهو عبارة عن حوار طويل، في ثلاثة فصول، أجراه معه عفيف قيصر حول تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وفيه تناول العظم بالنقد والتقييم معظم تيارات هذه الفلسفة ومشكلاتها، وأعلامها بالطبع، ابتداءً من /ديكارت/ وصولاً إلى المعاصرين أمثال /جيل دولوز/ و /جاك دريدا/.

والعظم، إذ يناقش وينتقد، فإنه يفعل ذلك انطلاقاً من الموقف نفسه الذي كان ينطلق منه في سائر انتقاداته وردوده، أعني انطلاقاً من يقين ثابت، من قناعة راسخة لا تتزحزح، مفادها أن الماركسية، بصفتها نظرية مادية تاريخية جدلية علمية...، هي الحقيقة المطلقة. وإذا شئنا أن نتحدث بلغة أهلها، نقول بصفتها أرقى وأكمل وأشمل ما وصل إليه «الفكر العلمي»، على حد ما يصفونها، بحيث ان كل ما سبقها من علوم وفلسفات قد مهّد لمجيئها، وأن كل ما لحقها ويلحقها ينبغي أن يكون شرحاً لها، أو تبريراً ودفاعاً. وهذا ما يفعله العظم، بالتحديد، في حواره هذا: تبرير الماركسية والدفاع عنها باعتبارها حقيقة الحقائق، أي المقياس الوحيد الذي تقاس به حقيقة الآراء والمواقف بل الوقائع؛ فما تَطابق معها صحّ وقُبِلَ، وإلا رُفِض بوصفه خطأً وإثماً، أو عبثيةً وعدمية، أو خفةً واستهتاراً، على حد تعابير العظم نفسه. هكذا فهو يتعامل مع ماركسيته ومقولاته تعاملاً عقائدياً دوغمائياً، أشبه بتعامل المتكلم مع أصوله واللاهوتي مع أقانيمه. إن موقفه هو حقاً موقف لاهوتي ماورائي. إذ اللاهوت لا يتحدد بمضمون المعرفة وحده، أي ليس هو مجرد إيمان بروحانية الأصل وبوجود إله غائب أوجد العالم من عدم محض. وإنما هو موقف يقوم على الاعتقاد بأن هناك حقيقة مطلقة، مكتملة ونهائية، تعلّل لنا كل شيء وكأنها لا تعلّل شيئاً؛ وهو أيضاً طريقة في التعامل مع الأحداث والنصوص تقوم على الاعتقاد بأن هناك حدثاً أول أو نصاً مؤسساً يلغي ما قَبْله، ويشكل أصلاً لما يأتي بعده؛ وهو أخيراً منطق في التعامل مع المغاير والمختلف والمعارض يقوم على التصنيف والإدانة

(*) دفاعاً عن المادية والتاريخ، صادق جلال العظم، منشورات دار الفكر الجديد، بيروت.

والاستبعاد. ففي المنطق الكلامي اللاهوتي يُرفض المخالف، أكان في الخارج أم في الداخل.

الأصولية الماركسية

انطلاقاً من هذه النظرة للماركسية وهذا الموقف من الحقيقة، كل شيء يصبح خاضعاً للنقد، عند العظم، باستثناء /ماركس/ وأعماله، بالطبع ليس كل أعماله، بل تلك التي ألفها في مرحلة «النضج»، بحسب ما اصطلح على تسميتها أتباعه ومقلدوه، وهي المرحلة التي اهتدى فيها ماركس إلى الحقيقة، بعد أن تحرّر من رواسب الايديولوجيا ومن أوهام المثاليات على ما يعتقدون. إنها المرحلة التي أسس فيها ماركس الماركسية، وصار ماركسياً بالفعل، إذا شئنا استخدام تعابير ماركسية مذهبية.

ولهذا فإن نقد العظم لا يقتصر على غير الماركسيين، أي على خصوم الماركسية وأعدائها، بل يشمل أيضاً، وخاصة، الماركسيين أنفسهم ممن يعتقد العظم بأنهم انحرفوا عن خط ماركس، أو شوهوا تعاليمه. وهو يتناول بالنقد /أنطونيو غرامشي/ و/جورج لوكاش/ و/لويس ألتوسير/، مركّزاً اهتمامه على الأخيرَيْن بشكل خاص. ومعلوم أن هؤلاء الثلاثة مفكرون ماركسيون، لكل منهم اجتهاده الخاص في فهم النص الماركسي وتأويله. كل واحد من الثلاثة قرأ الماركسية قراءةً منتجة، وحاول تجسيدها بكيفية جديدة. ولكن العظم ينتقدهم ويُقصيهم من دائرة الماركسية لهذا السبب بالذات، أي لأنهم مارسوا القراءة كفعل معرفي متجدّد، ولم يمارسوها على نحو تبسيطي اختزالي غير منتج، كما يقرأ هو نفسه ماركس. إنه ينتقد أعمالهم وينفي ما لها من قيمة فكرية، لا لشيء إلا لأنهم فكروا، كل على طريقته، بصورة مغايرة لما فكر به ماركس. مع أن مبرر كل مفكر جدير بلقبه أن يمارس التفكير بطريقة مغايرة للذين سبقوه، إذا لم يشأ أن يكون مجرد شارح مبسّط، أو تابع مقلد، أو حارس مُدافع عن العقيدة والحقيقة. والتفكير بصورة مغايرة، يعني أن نبدّل وننسخ، أو نحرّف ونحوّر، أو نزحزح ونقلب، أو ننقب ونكشف، أو نحفر ونفكك، أو نرمّم ونطعّم، أو نفسّر ونؤول... فهذه وجوه للتفكير وللقراءة في النصوص لا أزعم أني أقوم هنا بحصرها واستقصائها. ذلك أنه مع كل محاولة فكرية جديرة بالاعتبار يتكشف لنا وجه جديد من وجوه التفكير يجعلنا نعيد النظر في مفهوم الفكر نفسه، ونعيد إنتاج الحقيقة والمعنى. ولكن العظم، على ما يبدو، لا يشاء لنا أن نفكر، لأنه يعتقد بأن

الفكر الانساني قد بلغ أوجه مع الفكر الماركسي، ولا مجال من بعد لتجديده والإضافة عليه، مما يفسر لنا استبعاده لكل فكر لا يرى فيه صورةً عن فكر كارل ماركس. إنه يرى الحقيقة فيما نطق به المعلم المؤسس وتنزل في نصوصه، دون زيادة أو نقصان. وهذا ما يشيء به منطق خطابه، وإن لم يقل هو ذلك صراحةً، ولا عجب، فهناك دوماً ما لا يُرى فيما نتكلم عليه.

ولذلك فإن النقد، أي الدفاع عن المادية، يقوم عند العظم على تخليص الماركسية من الفلسفات المثالية والروحانية. فالماركسية هي في نظره العقيدة المصطفاة، ولا بد من تنقيتها من الشوائب والافرازات والأخلاط، وأنا أنقل مفرداته وتعابيره. وهو ينتقد الماركسيين لأنهم خلطوا، برأيه، بينها وبين المذاهب المضادة لها، وكلها باطلة وغير علمية. وهذا المسعى يذكرنا بنقد /الغزالي/ الفلاسفة المسلمين لخلطهم، في الخُلُقيات، بين كلامهم وكلام الأنبياء، وهو خلط تمَّ على حساب الحقيقة، على ما اعتقد أبو حامد، إذ كلام الفلاسفة في نظره باطل بينما كلام الأنبياء حق. كذلك فإن المزاوجة بين الماركسية والمذاهب المناوئة لها كالوجودية والظهورية والصوفية قد تمّ، برأي العظم، على حساب الحقيقة، أي على حساب مادية الماركسية وعلميتها. من هنا أخذ على عاتقه تنقية هذه الأخيرة من الأخلاط، فاصلاً بين ما يعود لها وما يعود لسواها في أعمال الماركسيين الذين ينتقدهم.

ففيما خص لوكاش مثلاً، نجد أن العظم يهتم بالدرجة الأولى باستعراض المراحل الفكرية التي قطعها قبل تحوله إلى الماركسية، مبيّناً لنا متى وفي أي عمل من أعماله قد تم ذلك التحول. ولقد أدّت به قراءته لمؤلفات لوكاش إلى أن كتابه «تحطيم العقل» يشكّل جوازه إلى الماركسية، إذ به عبر صاحبه إلى ماركس «الحقيقي» وصار مادياً علمياً، بعد أن قام بتصفية وعيه المثالي الماورائي، وكفّر عن ذنوبه وآثامه بحق العلم والمعرفة قبل أن يصبح ماركسياً بالفعل. ولهذا يعتبر العظم أن أعمال لوكاش التي سبقت «تحطيم العقل»، لا يمكن عدّها أعمالاً ماركسية، بما فيها كتابه الأهم والأشهر: «التاريخ والوعي الطبقي». فهو يقلل من شأن هذا الكتاب لأنه يصدر برأيه عن موقف مثالي، ولا يرى أي قيمة له من الناحية المعرفية، إلا بقدر ما مهّد الطريق أمام لوكاش للدخول في ملكوت الماركسية. هكذا يفصل العظم بين لوكاش الماركسي الناضج، ولوكاش غير الماركسي المعادي للعلم والموضوعية والتاريخ، معتبراً أن ما هو صحيح وعلمي وعقلاني عنده،

يعود إلى ماركسيته، وأن ما هو على الضد من ذلك يرجع إلى ما سبقها من مراحل، إلى هيغلية لوكاش أو رومنطيقيته أو صوفيته أو وجوديته أو لاهوتيته. . . فالتسميات لا تقف عند حد، إذ هي تختلف وتتعدد بتعدد الفلسفات والتيارات الفكرية المغايرة للماركسية أو المضادة لها. مع الإشارة إلى أن العظم يستعمل أو يكرر تعابير ذات مدلولات لاهوتية إرهابية في وصفه وتقييمه للمراحل الفكرية التي تسبق ماركسية الماركسي، سواء عند لوكاش أو عند سواه، بدليل أنه يعتبرها مراحل آثمة أو لعينة ينبغي التكفير عن سيئاتها بإدانتها ونقدها والعمل على تصفيتها. مرةً أخرى نجد أنفسنا إزاء موقف كلامي لاهوتي يتجلى هنا في طريقة التعامل مع المراحل والتحولات الفكرية التي يمر بها أرباب العقائد وأئمة المذاهب. وهو موقف شبيه بموقف الأشعري الذي كان يؤمن بمذهب أهل الاعتزال، ولكنه بعد تحوله عن هذا المذهب، أعلن توبته وندمه، وحاول التكفير عن أخطائه السابقة بالرد على المعتزلة وكشف فضائحهم والتهجم عليهم، أي بإدانتهم وتصفية الحساب معهم عقائدياً ومذهبياً.

أما فيما يخص ألتوسير فإن العظم لم يقف على أي أثر للماركسية فيما كتبه هذا المفكر الماركسي، بل وجد فيه نقيضاً صارماً لماركس، أي «تأويلاً مثالياً» له، تم أيضاً على حساب مادية الماركسية وعلميتها. وبتعابير أخرى يرى العظم أن قراءة ألتوسير لماركس هي «إقحام» قسري على الماركسية لتعاليم مغايرة لها تم «استيرادها» من خارجها، كالنيتشوية والهوسرلية والهيدغرية والباشلارية والبنيوية، وسواها من المدارس والتيارات الفكرية التي يعتبرها العظم إعادة إنتاج، بشكل أو بآخر، للفكر المثالي المعادي للعلم والعقلانية. من هنا فهو ينفي ما يمكن أن ينطوي عليه نتاج ألتوسير من قيمة معرفية، سواء من حيث الرؤية أو من حيث المنهج.

هكذا ينتقد العظم ألتوسير ويُقصيه من دائرة العلم والمعرفة، لأنه حاول تجديد الماركسية ولم يكن متطابقاً مع ماركس. إنه لا ينتقده، مثلاً، لأنه لم يرَ جانب التهافت في الأدلوجة الماركسية أو في العلم الماركسي، بل لأنه مال عن ماركس ولم يكن أصولياً أرثوذكسياً، أي لأنه اجتهد وفكر، ولم يكن تابعاً مقلداً لماركس حرفاً بحرف. هذا هو حقاً مآل نقد العظم لألتوسير: غلق باب الاجتهاد أمام الفكر، واعتبار كل تجديد في الماركسية مُروقاً منها يتمثل في استيراد بضاعة فكرية دخيلة عليها. إنها المقولة الشهيرة نفسها التي نسمعها منذ زمن، نعني مقولة «الأفكار المستوردة» التي يرفعها السلفي أو الأصولي

المعاصر، باسم الدفاع عن الأصالة والهوية الثقافية، في مواجهة الانفتاح على منجزات الفكر الغربي الحديث. ولا يعني ذلك أن العظم لا يقف على آراء صحيحة وأحكام صائبة عند الماركسيين المعاصرين. ولكن تحزّبه لماركس جعله يرى كل اجتهاد، إذا لم نقل كل إنجاز، أثراً من آثار ماركس. ولا نتعسف فيما نقول، بدليل أن العظم استصوب واستحسن التمييز الذي أقامه /لوسيان غولدمان/ بين علوم الأفعال، أي العلوم الانسانية والاجتماعية، وبين علوم الحوادث، أي العلوم الطبيعية، فاعتبر أن ماركسية غولدمان هي التي ساعدته على إيجاد مثل هذه الصياغة الدقيقة البارعة الأنيقة على حد تعبيره، شأنه بذلك شأن الأصولي الذي لا يرى علماً صحيحاً أو معرفة تامة خارج نصه ومرجعه.

البداهة المحتجبة

وإذا كان العظم ينتقد المفكرين الماركسيين فإنه من باب أولى أن ينتقد سواهم، ذلك أنه إنما ينتقد الأوّل لأنهم زاوجوا بين الماركسية وسواها من الفلسفات. ولهذا فهو ينتقد معظم المفكرين الذين أتوا بعد ماركس، لأن الغالبية العظمى منهم لم يكونوا ماركسيين، أو على الأقل لم يقدموا أنفسهم كذلك. بل إن أكثرهم، وبخاصة المعاصرين منهم، يرفضون أي تصنيف لهم ولأعمالهم في صيغ ايديولوجية جاهزة أو في مذاهب فكرية حاسمة. ولكن العظم يسارع إلى تصنيفهم بصورة مسبقة وعلى نحو نهائي في الموقف المضاد لما يحسبه موقفه، أي في خانة الفكر المثالي اللاهوتي، اللاتاريخي واللاعقلي، مع أنهم قد يكونون أوسع عقلانية مما يظن، وأكثر منه تجذراً في الواقع وانخراطاً في التاريخ. وهو، إذ يصنف غير الماركسيين هذا النحو من التصنيف، فإنه يختزل أعمالهم إلى مجرد كونها تعبيراً ايديولوجياً عن الرأسمالية في واقعها الراهن وفي عصرها التكنتروني، أو يُلغي كل ما أنجزوه باعتباره مجرد خفة وعبث. هذا هو الموقف الذي يقفه العظم من مفكرين أمثال نيتشه وهوسرل وهيدغر وليفي ستراوس وفوكو وبارت.. مرةً أخرى نقول إنه يقف من أهل الفكر مثل هذا الموقف القائم على الالغاء والاستبعاد، لا لشيء إلا لأنهم لم يكونوا ماركسيين، أو بالأصح لأنهم فكروا بطريقة جديدة مغايرة لطريقة ماركس، هكذا شاطباً بشطحة قلمه، وبسبب من انغلاقه، ما توصلوا إليه من انجازات فكرية تتمثل في ابتكار مصطلحات لها قيمتها التفسيرية التنويرية، أو في افتتاح مجالات جديدة للبحث، أو في استحداث رؤى معرفية أصيلة، أو في استشراف آفاق أنطولوجية تبدل من مفهومنا التقليدي للكائن والحقيقة، وللمعنى والخطاب. ولكن

العظم تغاضى عن كل هذه الانجازات، ولم يلتفت إلى ما فيها من وجوه الحق، أو هو لم يشأ أن يرى إليها كذلك، لأنه يعتقد بأن المعرفة الفلسفية الحقة هي ما تطابق مع الماركسية بصفتها المعرفة الصحيحة التامة المطابَقة تمام التطابق لموضوعها الذي هو المادة والتاريخ.

وبالكلام على التطابق ربما نلامس صلب الموضوع، نعني مفهوم الحقيقة وعلاقتها بالمعرفة. والحقيقة تُفهم في خطاب العظم من خلال مقولة التطابق: التطابق على مستوى أول بين اللفظ والمعنى، أو بين الكلام والرؤية، أو بين القول والماهية، أو بين الخطاب والحقيقة، أي بين الدال والمدلول؛ والتطابق على مستوى ثانٍ بين التصور والكائن، أو بين النظرية والواقع، أو بين التفسير والحدث، أو بين القراءة والنص، أي بين الماهية والوجود. وهذا هو المفهوم التقليدي الذي نهض عليه خطاب الحقيقة منذ /أرسطو/ حتى نيتشه الذي شكك ببداهته وعمل على زعزعته.

والخطاب الماركسي ينهض على هذا المفهوم ذاته نعني مفهوم التطابق، شأنه شأن الخطابات التي ناهضها وقارعها. صحيح أن خطاب ماركس يتعارض مع الخطابات المضادة له، من حيث المنهج والطرح والتحليل، أو من حيث الأحكام والنظريات والشعارات. ولكنه يتفق معها في كونه ينبني على البداهات نفسها ويتوسل الأدوات المفهومية نفسها وينتمي إلى الفضاء المعرفي ذاته. فهو من هذه الجهة، أي من حيث مفهومه للحقيقة، خطاب تقليدي، يقوم على الاعتقاد بتطابق الموجود والمفهوم والمنطوق. ولأن الحقيقة هي كذلك، أي مجرد تطابق، فإن المعرفة التي توصلنا إلى الكشف عنها تكون صادقة كلية ضرورية، أي ثابتة ونهائية، كما هو شأن الماركسية في نظر الماركسيين.

هكذا تقوم الحقيقة على التطابق والمماهاة في الخطاب الفلسفي الكلاسيكي، يستوي في ذلك خطاب ماركس وسواه من الخطابات. وعليه فالتطابق هو حقيقة الحقيقة. إنه الأقنوم الثابت الذي لا يحول، والبداهة المحتجبة التي ينبني عليها خطاب الحقيقة ولا ينطق بها. وهذا التصور للحقيقة يعمل في النهاية على حجبها. إنه تصور دوغمائي ماورائي أبعد ما يكون عن الواقع والتاريخ. فإذا كان الواقع لا ينفك يتحول ويصير إلى غير ما هو عليه، كما يُقال، فإن المفاهيم تتغير هي أيضاً. ولكل مفهوم تاريخه، بما في ذلك مفهوم الحقيقة ذاته. ولكن الخطاب الماركسي يحمل هذا المفهوم محمل البداهة،

فيستبعده من دائرة البحث ويتعامل معه بصورة ماورائية غير تاريخية.

وتاريخ الحقيقة لا يعني استعراض المعارف للنظر فيما إذا كانت متطابقة مع موضوعاتها أم لا. أي ليس هو تاريخ ما هو صحيح وصادق، وإنما هو تاريخ العلاقة بين المعارف وموادها، أو بين الحقيقة وموضوعاتها. وإذا كان الفكر التقليدي يعقل هذه العلاقة من خلال مقولة التطابق أو الانعكاس، فهناك تصور مغاير يرى أن موضوع المعرفة ليس شيئاً معطىً أو جاهزاً، بل هو شيء يُعاد تركيبه وخلقه أو إنتاجه بواسطة المفهومات التي هي أدوات للمعرفة، ولكنها تُحدِّد المعرفة في الوقت نفسه كما بيَّن ألتوسير[1]. وبكلام آخر، ما نعرفه يتعلق بتصورنا للعلاقة بين المعرفة وموضوعها، ويتوقف على مفهومنا للحقيقة، أي على نوع الفصل الذي نقيمه بين ما هو حقيقي وما هو غير حقيقي. من هنا فإن تاريخ الحقيقة ليس تاريخاً لما تراكم من المعارف الصحيحة أو التي يتم تصحيحها بصورة متواصلة، بل هو تأريخ لتقلبات الحقيقة وفصولها. إنه محاولة الكشف عن ألاعيب الحقيقة، وذلك بالفحص عن معايير التصنيف والاستبعاد التي يتم على أساسها التفريق بين الصحيح والكاذب. وبحسب هذا المنحى في تناول تاريخ الحقيقة، الذي تميز به ميشيل فوكو[2]، ليس الخطأ مجرد نقيض للصواب، بل هو ما يسكت عنه الخطاب أو يستبعده أو يهمّشه. إنه ما لا يمكن التفكير فيه أو ما يُمنع التفكير فيه، أو ما لا يُراد معرفته. والحقيقة الماركسية قد تعقل في ضوء هذا المنحى الجديد في التأريخ للأفكار والمعارف. فليست هي مجرد انعكاس للواقع، بل هي فصل من فصول الحقيقة، ولعبة من ألاعيب الفرق بين الحق والباطل، أو بين الصدق والكذب. ولهذا فإن خطابها عن الواقع يكشف بقدر ما يحجب ويستبعد. وما يراه أتباعها على أنه خطأ وكذب، قد يكون هو نفسه ما يمتنع عليهم التفكير فيه، أو ما لا يريدون اكتشافه ومعرفته.

إن الكشوفات المعرفية التي شهدها الفكر المعاصر تتيح لنا اليوم أن نعقل الحقيقة على غير ما كانت تُعقل عليه من قبل. فهي لم تعد تُفهم باعتبارها الواقع نفسه، ولا

(1) راجع شرحاً أو تأويلاً لرأي ألتوسير عند مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، مركز الانماء القومي، بيروت، 1990، ص 37.

(2) ميشيل فوكو، استعمال اللذات، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الانماء القومي، بيروت 1991؛ راجع: تعديلات 1، وهي من ترجمة مطاع صفدي، ص 13/7؛ راجع أيضاً للمؤلف نفسه: نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، 1984، ص 16/9.

باعتبارها ما يتطابق مع الموضوع، بل تُفهم بوصفها تفسير ما يقع وإنتاجاً للموضوع المراد معرفته، وسواءٌ أكان الموضوع المادة أم الله، الجسم أم الروح. إن موضوعات المعرفة تستوي، فعلاً، إذا ما نُظر إليها بهذا الاعتبار. فهي ليست كيانات واقعية تجريبية محسوسة، بقدر ما هي رموز لغوية وصياغات ذهنية وأبنية نظرية وتعميمات مجردة.. ولعله لهذا السبب عَدَل ماركس عن استعمال تعبير «الانسان» واستعاض عنه بتعبير «البشر»، كما لاحظ ذلك العظم، إذ التعبير الأول أقرب إلى التجريد والمثال، في حين أن الثاني أقرب إلى الواقع، ولكنه ليس الواقع العيني على كل حال، لما يقوم بيننا وبين الأشياء عينها من لغونات صامتة وتخيلات مفترضة وتعميمات أولية، وهذا هو شأن «المادة» أيضاً. فهي، باعتبارها موضوعاً للمعرفة، كيان ذهني وصيغة مجردة. وكلما توغلنا في درسها وانتقلنا من مستوى مفهومي إلى آخر، ازددنا تجريداً وصعب علينا وصفها وضبطها، على ما بيَّن علماء الذرة. والحال فإن الذرة ليست كياناً محسوساً، بقدر ما هي نموذج رياضي وافتراض نظري له بُعده الماورائي[3]. نعم إنها واقع. ولكنها واقع لا يمكن التحقق منه، لأنه كلما حاولنا تثبيتها تم ذلك على حساب التثبّت منها. فإذا ما حاولنا تفكيكها انفجرت واستحالت طاقة تحدث ذلك الدمار الرهيب الذي يخشى وقوعه ذات يوم. وأياً يكن الأمر، فإن ما ندركه من المادة، أكانت جماداً أم حياً، ليس الموجود العيني في عمائه وصفاته، بل ندرك نِسباً وإضافات ونُنشيء أبنية وعلاقات تتوقف على شروط البحث وأدوات الفحص، وتتغير بتغير طرق المعالجة ومستويات التحليل، وتختلف باختلاف الميادين العلمية والأنظمة الفكرية والمراجع المعرفية والسلطات الثقافية. ما نعرفه ليس العين الوجودية القائمة بذاتها، بل صفات نخلعها عليها ورسوم نتوهمها ومعانٍ نعرضها ومقولات نحملها وأسماء نستعيدها.. إنه صور ومفهومات وألفاظ نُعيد من خلالها إنتاج الواقع على نحو متواصل وبصورة تجعله يختلف عما هو عليه باستمرار. لا شك أن الحقيقة هي واقع، ولكنها ليست الواقع العيني، بقدر ما هي واقع الانتاج الفكري ذاته. وهو واقع يتغير مفهومنا له على نحو يجعلنا نكتشفه من جديد مع كل ممارسة فكرية خلاقة، وكأننا لم نكن نعرفه من قبل. وإنه لمن نافل القول أن نقول ان الحقيقة هي المادة والواقع. ذلك أن الموضوع الذي يُبحث عنه أو يُطلب التحقق منه لا يبقى هو هو، بل يُعاد

---

(3) راجع بصدد مفهوم الذرة: مشهد سعدي العلاف، منطق العلم وإشكالية الافتراض الميتافيزيقي، مجلة دراسات عربية، العددان 11 و12، أيلول/ تشرين الأول، 1989، ص 16.

إنتاجه معرفياً. وهو يتغير مع كل نتاج معرفي، بحيث نجد أنفسنا حيال موضوعات جديدة ينسخ بعضها بعضاً ويسهم كل واحد منها في إنتاج الآخر. ومجمل القول إن الحقيقة هي تركيب يؤلَّف ونتاج يُنتَج، نتاج ذهني نظري، معقول ومتخيل. إنها ثمرة العقل والمِخيال واللفظ، كما هي ثمرة اليد والحس والأداة.

ولكن الماركسيين، نعني نماذجهم العقائدية، إذ يتصورون الحقيقة بوصفها تطابقاً وتواطؤاً، فقد أنكروا كل ما لا يتطابق مع ما يعرفونه، أي كل ما أنجز من كشوفات معرفية بعد ماركس. هذا هو مآل الأخذ بمقولة التطابق: إنه إنكار تاريخ الحقيقة. فالحقيقة في نظر النموذج العقائدي، أكان ماركسياً أم لاهوتياً، هي ثابتة، بسيطة، قَبْلية، أُحادية، مطلقة. أي جوهر سابق على ممارستها. هذا بينما نجد أن الذين ينتقدهم الماركسيون، باسم المادية والجدلية والتاريخ، يتصورون الحقيقة، على العكس، أي بوصفها حصيلة، متغيرة، مركبة، بَعْدية، مشروطة، مختلفة عما هي عليه. فهي لم تعد تُدرك بوصفها يقيناً ثابتاً جازماً، بل يُلتفت بشكل خاص إلى طابعها الاشكالي وبنيتها الاختلافية. إنها ترتبط بالسؤال أكثر مما ترتبط بالجواب. وكل إقرار لها يؤدي إلى تغييبها. كل محاولة لإفراغها في نسق مغلق أو ردّها إلى خطاب محكم أو ربطها بسلطة ثقافية أو مرجع معرفي يتم على حسابها، كما يشهد على ذلك تاريخ الأفكار والمذاهب، وتاريخ الأفعال والممارسات، وكما يشهد أيضاً مجرى الحوادث والوقائع.

ألاعيب الحقيقة

ومجمل القول إن حقيقة الكائن لا يمكن التحقق منها. وتلك هي المفارقة التي يتكشف عنها تاريخ الحقيقة. فنحن كلما حاولنا اكتشافها أو ادعينا معرفتها، مارسْنا في الوقت نفسه حجْباً لها، بلغاتنا وخطاباتنا، أو عبر أنظمتنا ومؤسساتنا، أو عن طريق ألاعيبنا واستراتيجياتنا. طبعاً هذا مفهوم للحقيقة يشكك بالبداهات المألوفة، ويزعزع اليقينيات الراسخة، وينقض المقولات المسيطرة، ويفكك المعاني الملتئمة والدلالات المترسِّبة. إنه تعامل مع الحقيقة بصفتها سؤالاً يُثار، أو واقعاً يُصاغ، أو صنيعاً يُنجز، أو عالماً يُخلق، أو كوناً يُراد، أو معياراً سلطوياً للحكم. وهذا التعامل هو أبعد ما يكون عن فكر الذين ينظرون إلى الحقيقة باعتبارها واقعاً قائماً، أو معرفة تامة، أو جواباً حاسماً، أو قولاً فاصلاً، أو عالماً مكتملاً، ونعني بهم الذين لا يمكنهم الانفتاح على مفهوم للحقيقة منفتح

ومتعدد، لأنهم يتعاملون معها تعاملاً مغلقاً، أحادياً، امبريالياً. وهذا هو شأن العظم: فهو ينتمي إلى عالم من المفاهيم تقليدي يجعل من الممتنع عليه التفكير في البداهات المنسية التي تحجب الحقيقة في خطاب الحقيقة، كمقولات التصور والتواطؤ والتطابق والهوية واليقين والتماسك والمرجع والموضوع والذات والحضور والوعي، وسواها من المقولات التي يستبعدها العظم من دائرة التفكير، لأن التفكير فيها قد يجرّ إلى نسف القناعات التي ينام عليها، والأحرى القول لأنه يقوّض منطق التبسيط والاختزال والاحتواء والهيمنة. ولهذا فهو يستبعد كل ما يقوله، مثلاً، نيتشه أو هيدغر أو فوكو أو دريدا. فإن هؤلاء وأمثالهم يحملوننا على إعادة النظر في الماركسية، ببداهاتها وثوابتها وأصولها، وذلك بقدر ما تحضنا أقوالهم على التفكير في صمت خطاباتنا وفراغاتها، وبقدر ما تتيح لنا أن نفكر فيما لم نكن نعرفه، بدلاً من أن نبرر ما كنّا نعرفه. إنهم يدعوننا إلى أن نفكر بطريقة حرة، مستقلة، مفتوحة، تشكك بسلطاتنا المعرفية وتحطم أصنامنا الفكرية وتتعارض مع إرادتنا في الاعتقاد والانتماء. ولهذا فكلامهم مرفوض مستبعد.

قد نقرأ نيتشه قراءة عدمية، فلا نرى فيه إلا عبثيةً واستهتاراً وتخريباً، كما يقرأه أكثرنا ومن بينهم العظم. ولكن مثل هذه القراءة هي تبسيط لفكره وإلغاء لما أنجزه. فالانجاز النيتشوي لا تلخصه مقولة العدمية ولا حتى مقولة العود الأبدي، بل يتمثل، في وجه من وجوهه، في تلك التنقيبات المذهلة التي كشف لنا فيها نيتشه عما ينطوي عليه الخطاب الفلسفي من جوانب غيبية لاهوتية، كما هو شأن الخطاب الديني. كان الفكر قبل نيتشه يقيم تناقضاً لا رجعة عنه بين الخطابين، ولكن نيتشه نبش البنية المشتركة بينهما، كاشفاً بذلك عما يوظفه كل منهما من التراكمات الدلالية والألاعيب المجازية والمنظومات العقائدية، وعما يسكت عنه من البداهات النحوية المنطقية ومن آلات الاسقاط والطمس والتحوير. وهذا ما لم يره العظم وما لم يكن بإمكانه أن يراه، لأن نظرته إلى الخطاب هي نظرة لاهوتية غيبية.

وهذا هو شأن العظم مع هيدغر. فإن هذا الأخير قد بيّن لنا في كتابه «الوجود والزمان»، أن الفلسفة، بمدارسها ونظرياتها ومقولاتها، قامت على نسيان الوجود. وتأويل هذا الكلام، على ما نتأوله، أن علة الفلسفة أن تكون أنطولوجيا، أي علماً بالموجود وكشفاً للمحجوب، ولكنها تؤول إلى ميتافيزيكا، أي إلى علم بما وراء الوجود، بسبب طبيعة الفكر الصورية وطغيان الهاجس المنطقي، وعندها تقوم الماهيات المتعالية

والمفاهيم الخاوية مقام الوجود، وتُمسي المبادىء التي تشرح وتفسر أوثاناً أو آلهة. هكذا فنحن ننسى الوجود في مورد العلم به. تلك هي المفارقة. ولكن العظم استبعد ذلك، لأنه يؤلّه أفكاره وينظر إلى الفلسفة بوصفها منظومة يقينية، ويمارس التفلسف على نحو ماورائي.

وهذا شأنه، كذلك، مع فوكو. فمن المعلوم أن هذا المفكر، قد تميز بحفرياته في خطابات البشر، مفتتحاً بذلك مجالاً جديداً للبحث. لقد كان الخطاب، قبل فوكو، بداهةً لا تناقش، وموضوعاً مستَبعداً من دائرة النظر، وذلك بقدر ما كان الفكر الكلاسيكي ينظر إلى اللغة على انها مجرد ممثل للفكر ومرآة. هكذا لم يكن للممارسات الخطابية أي دور فاعل في عملية المعرفة. ولكن الأمر تغير مع فوكو الذي أخضع هذه الممارسات للدرس والاستقصاء، فبحث عن قواعد تشكيل الخطاب وانبنائه وانتشاره، وكشف عن آليات الاستبعاد التي يمارسها فيما يخص إنتاج الحقيقة وصوغها. والحقيقة ليست في نظر فوكو واقعاً ينبغي الاهتداء إليها. بل هي تجربة تاريخية تجعل التفكير في الوجود أمراً ممكناً وواجباً. وهذه التجربة هي محل اشتباك بين ثلاثة محاور أو ممارسات: حقول المعرفة، وأنماط السلطة، وأشكال اهتمام الانسان بنفسه أي طريقته في التعامل مع رغباته ونَيْل ملذاته وفن صنعه لذاته وإبداعها. فنحن إذن إزاء خطاب جديد لا يمكن لقارئه إلا أن يغير مفهومه للحقيقة بعد قراءته له: فللحقيقة سياستها وللمعرفة سلطتها أو للسلطة معرفتها كما بيّن لنا فوكو[4]، مؤرخ الحقيقة. وهذا ما لم يشأ العظم أن يراه، لأنه لا يريد التخلي عن مفهومه الدوغمائي السلطوي للحقيقة.

ومن يستبعد جُلّ ما أنجزه شيوخ الفكر الفلسفي وأعلامه في الغرب بعد ماركس، بوصفه فكراً غيبياً لاهوتياً صوفياً لا عقلانياً، إلى آخر اللائحة، لا يمكن له إلا أن يُقصي أيضاً ما ينجزه أهل الفكر في العالم العربي، على قلته وتواضعه. ولهذا لا يجد العظم ما يستحق الثناء، على الصعيد المعرفي، عند كتاب ومفكرين عرب معاصرين أمثال أدونيس وأركون والجابري وصفدي[5]... وهو ينتقدهم للسبب إياه، إي لأنهم يكتبون ويفكرون

(4) راجع استعمال اللذات، المصدر السابق.

(5) في الحقيقة لا يذكر العظم مطاع صفدي بالاسم، بل يشير إلى مجلة «الفكر العربي المعاصر»، التي يشرف عليها صفدي ويكتب افتتاحيتها ويصدّر مقالاتها بمقالة له في كل عدد يصدر من أعدادها. هذا =

بطريقة جديدة، متحررة من المرجعية الماركسية، أو بالأحرى منفتحة على غير مرجعية. ينتقدهم لأنهم انفتحوا على تيارات الفكر الحديث، محاولين الاستفادة من ذلك في قراءة العالم والأشياء قراءةً جديدة تتعارض بالطبع مع القراءة الماركسية الأصولية، إذ هي تنسف مفهوماتنا التقليدية للواقع والحقيقة، للنص والخطاب، للغة والفكر، للمعرفة والفلسفة.

إننا نشهد، فعلاً، تبدلاً جذرياً في خارطة الفكر، بل نشهد ثورة معرفية لا سابق لها، يبدو إزاءها الخطاب الماركسي خطاباً تقليدياً رجعياً. يتجلى ذلك في خربطة الحدود وقلْب المفاهيم ونبش الأصول وزحزحة الاشكالات وتفتيت الهويات وتفكيك المعاني وتفجير الخطابات وزعزعة اليقينيات.. إن المشهد المعرفي يتغير برمته. فهناك عالم من المفاهيم آخذ في الزوال وعالم آخر ينشأ ويتكون. ولكن العظم يشيح ببصره عما يجري، بدليل أنه لم يجد مفكراً، بعد ماركس، يستحق الثناء والتقدير. فهو لا يقر بمشروعية الفكر الراهن، لأن ذلك يفضح لعبة من الألاعيب التي تمارسها الايديولوجيا الماركسية باسم الحقيقة.

الخروج من التاريخ

لا ريب بوجود حقيقة. ولكن الحقيقة هي اشتغال على المواد والأجسام، واستخدام للمعايير والأدوات، وصوغ للوقائع، وإنتاج للموضوعات، وتشكيل للخطابات، وخلع للدلالات، وممارسة للذات. وإذا شئنا مقاربتها ابيستمولوجياً نقول بأنها ليست يقيناً معرفياً بقدر ما هي «منظومة تأويلية»، تفسر وتوضح، ولكنها تخضع للفحص والجدال، وتقبل هي نفسها التفسير والتأويل. وإذا شئنا مقاربتها أنطولوجياً تقول بأنها انخراط في العالم وانفتاح على الكون، ونسجُ علاقة بالوجود يحقق من خلالها الانسان ذاته بأنماط وأشكال وإيقاعات مختلفة. ذلك أن علاقة الانسان بوجوده هي علاقة مركبة تنفتح على أكثر من جانب ولها غير بعد: فهناك الجانب العشقي الإيروسي ويتعلق بالجسم ومُتعه؛ والجانب الصوري المنطقي الرياضي ويتعلق بحقيقة كل كائن وحقه، لأنه يشكل شرطاً للمعرفة بالوجود ومعياراً لكل حق؛ والجانب السياسي ويتعلق بممارسة السلطة وعلاقات القوة؛

= مع الإشارة إلى أن العظم يخص أدونيس بنقد مسهب، بينما يذكر الآخرين مجرد ذكر أو يتطرق إليهم بصورة عابرة.

والجانب الفني الشعري ويتعلق بصنع الذات وإبداعها؛ والجانب الأسطوري ويتعلق بالغيب سواء كان ماضياً قد فات أو مستقبلاً هو آتٍ؛ والجانب اللغوي الذي هو موطن الوجود لأن به يُسمى كل شيء باسمه الخاص ويكتسب هويته وأحديته. فهي إذن علاقة مركبة تتصل بالرغبة، وتفتتحها اللغة، وتتحقق (تصبح حقيقة) بالمعرفة، وتتشرعن (تصبح شرعية) بالقوة، وتتغذى من الأمل والعلم والأسطورة. فالجوانب كثيرة[6]، وكل واحد منها يمثل جانباً من جوانب الكينونة، وتمثل جميعها ما نوجد منه وعنه وبه وفيه وله.

إن مقاربةً للحقيقة كهذه، مرنة إشكالية منفتحة، وحدها تُتيح لنا إمكان التفكير والعلم بالأمور، لأنها تتيح لنا أن نخرج من قوقعتنا الفكرية وأن نخرج على أصوليتنا العقائدية، لكي ننفتح على ما يستجد على صعيد الواقع وعلى صعيد الفكر. أما التصور الأحادي المغلق، وكل تصور امبريالي، فإنه يؤدي لا محالة إلى القفز فوق الوقائع التي ندعي القبض عليها، وإلى مفارقة المادة التي نعلن الانتماء إليها والدفاع عنها. إنـه يَؤُول بنا إلى نفي ما يحدث ويُشهد بوصفه تخريباً وعبثاً، وإنكار الابداع بوصفه بدعةً أو هرطقة، واستبعاد الاختلاف بوصفه فرقة وشقاقاً، ونبذ ما يشذ، أي ما لا تفسره الأصول والقواعد، بوصفه انحرافاً وجنوناً، وبذا نتعالى على الواقع ونخرج من التاريخ باسم الدفاع عنهما. ولعل هذا ما يفسر لنا ذلك السقوط المدّوي للماركسية - وليس للنص الماركسي - بكل مذاهبها وشيعها، وذلك الانهيار المريع للأنظمة التي حكمت باسمها. فالماركسية لم تسقط لأنها مادية تاريخية واقعية جدلية. بل على العكس من ذلك: إنها سقطت لأنها مثالية لاهوتية غيبية طوباوية. سقطت لأنها فقدت تاريخيتها وانغلقت على ذاتها وحجبت إرادة الحقيقة لصالح إرادة العقيدة والسلطة. ولا يغيّر من الأمر ما يقوله أتباعها والمدافعون عنها. ذلك أنه لا يهمنا ما يقوله صاحب الخطاب ويصرح به، بل يهمنا ما لا يقوله ويبني عليه قوله. فالماركسيون يصرحون بأنهم ماديون تاريخيون جدليون ثوريون... ولكن منطق خطابهم وأجهزتهم المفهومية وطريقة تعاملهم مع الأفكار والنصوص ونظرتهم إلى المراجع والأصول، كل ذلك يقول لنا بأنهم على الضـد، تقليديـون، دوغمائيـون، امبرياليون، مثاليون، والمثالية هي صفة كل فلسفة على كل حال. ذلك أن الفلسفة هي تعامل مع المفاهيم والأفكار. ولهذه طابعها المتعالي وبعدها الماورائي ووظيفتها الغيبية،

(6) راجع بصدد هذه النقطة: جيل دولوز، المعرفة والسلطة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، 1987، ص 113؛ وأيضاً مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، المصدر السابق، ص 340.

ولهذا لا معنى للقول بمادية الفلسفة أو الفكر سوى أنه اعتقاد غيبي مثالي بتطابق ملفوظة «المادة» مع ما تقوله. فـ «المادة» هي عبارة، تماماً كما أن «الله» هو عبارة، ولهذا فنحن لا نتيقن في النهاية إلا من أصوات نتلفظ بها أو دلالات نتخيّلها أو معانٍ نتصورها.

إن كتاب: «دفاعاً عن المادية والتاريخ» جاء، حقاً، في وقته كما يقول /محمد دكروب/ في تصديره له. ولكن ليس بالمعنى الذي أراده دكروب، أي لم يجيء ليسجل انتصاراً للماركسية، بوصفها مادية تاريخية، بل ليثبت لنا أن الفلسفات والأدلوجات، وعلى رأسها الماركسية، لا يمكن أن تكون إلا مثالية ماورائية. والماركسية تداعت بسبب ذلك، أي لأنها تعالت على الواقع وأمست ضد التاريخ. لأنه لا يصمد في النهاية إلا القوي القادر على التجدد، ولا يبقى إلا المتفتح المزدهر، المنخرط في التاريخ والواقع. لقد أتى كتاب العظم ليثبت لنا أن الأفكار والنظريات تستحيل على يد المدافعين عنها غيباً ولاهوتاً، أي أدواتٍ لحجب الواقع وطمس الحقائق وتجميد الفكر واختزال النصوص. وهذا هو مآل القراءة الايديولوجية العقائدية: إنها لا تقرأ في النصوص سوى مذاهب ومدارس ومنظومات وتيارات.. أي ادلوجات. ولهذا فإن العظم، إذ يستعرض تاريخ الأفكار والفلسفات والنصوص، فإن هاجسه أن يفرق بين الماركسي وغير الماركسي، بين المادي والمثالي، بين التاريخي واللاتاريخي. إلخ. ولأنه يعالج الأمور كذلك، أي عقائدياً وإيديولوجياً، فإنه لم يجد سوى ادلوجات وعقائد عند غيره.

أحادية القراءة

ولا يعني ذلك أن قراءة العظم للماركسية تتطابق مع ما قصده ماركس. فلا قراءة تتطابق في النهاية مع النص الذي تقرؤه، بل مبرر كل قراءة أن تختلف عن مقروئها، وإلا لما كان ثمة حاجة إليها، إلا إذا اعتبرنا أن القارىء يفهم النص أحسن مما فهمه صاحبه. تستوي في ذلك جميع القراءات، فهي تأويلات للنص المقروء تختلف عنه كما تختلف فيما بينها. وهذا شأن قراءة /ألتوسير/ لماركس. فهي تأويل للنص الماركسي من بين تأويلات أخرى. والنقد الذي يمكن توجيهه لـ ألتوسير، ليس لأن نصه اختلف عن نص ماركس، ولا لأنه أوّله تأويلاً مثالياً كما يقول العظم، بل على العكس من ذلك، لأنه ادّعى الدعوى نفسها التي يدّعيها العظم وسائر الماركسيين: الوقوف على مقاصد ماركس الحقيقية، ولنقل بالأحرى التطابق مع ماركسية جوهرية، ولكن خفية أو مختلطة بإيضاحها

والكشف عنها، أو بتخليصها وتنقيتها. وهذه الدعوى تضمر اعتقاداً مفاده أن قارىء النص يوضح ما لم يستطع صاحبه إيضاحه، أي يفهمه أحسن مما فهمه صاحبه. هذه هي البداهة المحتجبة التي ينبني عليها المفهوم التقليدي للقراءة، والتي تحجب حقيقة كون التفسير يختلف عن النص ويُعيد إنتاجه. وما فعله ألتوسير هو أنه قرأ ماركس قراءة فعالة مثمرة، في حين ادعى بأنه حاول تخليص الماركسية من الإرث الايديولوجي الذي علق بها. وهذا هو مأزقه: لقد بيَّن لنا صاحب «قراءة رأس المال» أن المعرفة هي إعادة إنتاج، وهذا وجه من وجوه الانجاز الألتوسيري، ولكنه لم يَرَ أنه بقراءته لماركس كان يُعيد إنتاجه للنص الماركسي. ولا عجب. فإن ألتوسير بيَّن لنا في قراءته «التشخيصية»، أن في كل رؤية ثمة ما لا يُرى[7]، وهذا وجه آخر لإنجازه، ولكنه لم يَرَ هو نفسه، بسبب تعصبه لماركس، أن النص الماركسي، شأنه شأن سائر النصوص، مؤسس على صمته وفراغه، مبنيّ من زلاته وأعراضه.

انطلاقاً من هذا المفهوم للقراءة، نعني كونها تختلف عن النص الذي تقرأ فيه، وتختلف في الوقت نفسه عن كل قراءة أخرى له، نقول بأن الذين ينتقدهم العظم من الماركسيين، كـألتوسير وغرامشي، لا يتعارضون مع ماركس بقدر ما يتعارضون مع قراءته هو للماركسية، مع مفهومه لها وطريقة تعامله معها. نقول الماركسية لا ماركس. ذلك أن ماركس، ونعني به نصوصه على التحديد، لا يمكن حصرها وتصنيفها ضمن اتجاه فكري حاسم قاطع، شأنها شأن الأعمال الفلسفية الأخرى. فالنص أوسع وأغنى وأعقد من أن يُقولَب في صيغة جاهزة أو في إطار محدد. وبهذا المعنى لم يكن ماركس ماركسياً، ولا معنى لأن يكون كذلك، إلا في أذهان أتباعه ومريديه وكل الذين يتعاملون معه تعاملاً ماورائياً دوغمائياً، باعتقادهم أنه قبض على مفاتيح الحقيقة التي تفسر لنا العالم والتاريخ. بل لا معنى لأن يكون المفكر ماركسياً، إذ المفكر لا يمكن أن يصنف في خانة غيره. ونحن عندما نقول، مثلاً، هذا مفكر ماركسي أو هيغلي، فإننا نقول ذلك تجاوزاً، لأن المفكر أكبر وأرحب من أن يصنف. إلاّ إذا تعاملنا مع فكر ماركس أو هيغل أو سواهما من المفكرين، بوصفه أدلوجةً أو مذهباً، وهذا هو الأرجح، عندها تصبح التسمية محض إيديولوجية مذهبية. وأياً يكن الأمر، فمشكلة كل مفكر تكمن في أتباعه الذي يعملون على

---

(7) راجع مقالة، قراءة ما لم يُقرأ، في كتابي «نقد الحقيقة»، المركز الثقافي العربي.

تقنين فكره في نظرية علمية شاملة، أو قولبة نصوصه في منظومة عقائدية متماسكة. ومشكلة كل نص في قرائه الذين يحاولون قراءته قراءة مبسّطة، وحيدة الجانب، أحادية امبريالية، في حين أنه، أي النص، يشكل فضاء تأويلياً وحيزاً دلالياً وإمكاناً للتفكير واحتمالاً لغير قراءة.

لا شك في أن ماركس قد حاول تأسيس مذهب. ولفكره محتواه الايديولوجي، خاصة وأنه كان إلى جانب كونه فيلسوفاً مفكراً، معلماً مؤسساً وصاحب مشروع ثقافي سياسي تاريخي. ولقد انخرط في صراعات عصره وعلى جميع الصعد، فضلاً عن أن لفكره جانبه السجالي الوثوقي، إذ كان يجادل ويدافع، ويتحزب ويقطع. وهذا هو بالتحديد ما يتهافت عند ماركس، نعني به ماركسيته، أي النظرية والنسق والمذهب والأدلوجة، وأما الذي يصمد ولا يتهافت فهو نصه، أي قدرته على أن يحضنا على التفكير، وقابليته لأن يُقرأ كل مرة قراءة جديدة يُعاد من خلالها اكتشافه من جديد. إن قيمته المعرفية الفكرية لا تكمن في أنه قال كل شيء قولاً نهائياً محكماً، ولا في أنه فكر في كل شيء بصورة عميقة شاملة، بل في كونه، وهو يفكر فيما فكر فيه وبه، استبعد أموراً تحتاج إلى أن نفكر فيها وعلى نحو مغاير. قيمته لا فيما نطق به بل فيما سكت عنه، لا فيما رآه وقـرّره بل فيما يطرحه من مشكلات أو فيما لم يره. قد يكون ماركس قدَّم نفسه بصفته عالماً. ولكن ما يبقى في نتاجه لا يتمثل في هذه الناحية، أي فيما ظنه العلم الصحيح بقوانين الاجتماع والتاريخ، بل في فلسفته، أي فيما يقبل التفسير ويحتمل التأويل. أما علمه فلربما تجاوزه الزمن. ولعل هذا ما يفسر لنا مقولة ماركس حول «نهاية الفلسفة». فهو أراد تحويل الفلسفة إلى علم وضعي كسائر العلوم الوضعية. والفلسفة ليست علماً ولا يمكن أن تكون كذلك لأنها تفكير فيما لا موضوع له محدداً وفيما يستعصي على التقنين والقولبة. والنظر إليها من وجهة علمية يعني القضاء عليها. هكذا فنحن لا نتعامل مع ماركس كما يقدّم لنا نفسه، بل نحاول قراءته وإعادة اكتشافه واستثماره.

وبوسعنا أن نقول الشيء نفسه عن ألتوسير. فالذي يتهافت عند هذا الماركسي هو ماركسيته، أي ليس ما ينتقده العظم ويستبعده، بل ما يطلبه ويوافق عليه. وبتعبير آخر، ما يتهافت عند ألتوسير هو تعامله مع فكر ماركس بوصفه نظرية علمية أو أدلوجة علمية. وأما الذي يصمد والذي هو موضع اعتراض العظم، فهو محاولة ألتوسير إعادة اكتشاف ماركس

في شروط تاريخية جديدة، وفي ضوء علوم عصره ومعارفه. ما يتهافت هو العلم والنسق والأحكام والنظرية؛ وأما الذي يبقى فهو ما يثير الالتباس والتعارض والإشكال. ما يبقى، على سبيل المثال، زحزحته للمفهوم الماركسي التقليدي حول تطابق المعرفة مع الموضوع للبحث في علاقة المعرفة بالمفاهيم التي هي أدواتها. ولكن العظم لم يجد عند ألتوسير سوى ابتعاد عن ماركس وخروج على تعاليمه. ولعل ما يأخذه عليه بالذات هو ما نقدّره له. فنحن نأخذ على ألتوسير تعامله مع الماركسية بوصفها علماً ينبغي البحث عنه واستخراجه من بين الركام الايديولوجي. ما نأخذه عليه تعصبه لـ ماركس واعتقاده بأن هناك ماركسية علمية يمكن الكشف عنها والتماهي معها. أما ما نشهد له به فهو، على العكس من ذلك، مغايرته لماركس، نعني محاولته التفكير بصورة مغايرة لفكر ماركس منهجاً ورؤية، أداةً وموضوعاً. ما نشهد له به هو محاولة تجسيده للماركسية بكيفية جديدة مغايرة، نعني تأويله لها. وكل تأويل هو ضرب من الاختلاف عن الأُوَل والمغايرة لهم. وهكذا يتبيّن، مرة أخرى، أننا لا نتعامل مع ما يصرّح به صاحب النص ويقوله. بل نلتفت إلى ما لا يقوله وننقب عما يسكت عنه. وإذا كان ألتوسير يقدّم لنا نفسه بصفته ماركسياً، فما يبقى من فكره ليس ماركسيته بل شيء آخر. فهو في نظرنا مفكر جدير، بقدر ما لم يكن ماركسياً.

وعلى كل فإن العظم لا يتطابق في دفاعه عن الماركسية مع ماركس، شأنه بذلك شأن الذين ينتقدهم. ذلك أنه لا قراءة حرفية متطابقة مع مقروئها. صحيح أن النص الماركسي، الذي هو كتاب الماركسيين إذا شئنا استعمال المفردة الدينية، هو واحد، ولكن قراءاته مختلفة متعددة، تماماً كما أن النص القرآني، مثلاً، تختلف قراءاته وتتعدد وتتعارض بحسب الفِرق والمذاهب والاجتهادات، وبحسب الأمكنة والعصور والتجارب التاريخية. ولهذا فإن العظم لا يدافع، في النهاية، عن ماركس بقدر ما يدافع عن ماركسيته هو ولا يدافع عن المادية التاريخية العلمية بقدر ما يدافع عن مفهومه للمادية والتاريخية والعلمية. إذ العلم نفسه لم يعد واحداً، بل أمسى مذاهب ومدارس ونماذج مختلفة في تفسير الواقع وفهمه، ليس في ميدان العلوم الاجتماعية وحسب، بل أيضاً في مجال العلوم الرياضية نفسها. وهو إذ يفعل ذلك، إنما يُعيد إنتاج الخطاب الماركسي بشكل من الأشكال. وإذا كان يُعيب على ألتوسير أنه عصم الماركسية عن الخطأ ونظر إليها نظرة تقديس باعتبارها فوق الحقيقة والصدق، فإنه لم يفعل شيئاً سوى ذلك، إذ

تعامل هو مع الماركسية بالطريقة نفسها التي تعامل بها ألتوسير. وإلا كيف نفسر أن العظم لم يجد بعد ماركس مفكراً يستحق منه التقدير والثناء أو الإعجاب. مع الإشارة هنا إلى أن ألتوسير فكر واجتهد وابتكر، فقرأ ماركس قراءة منتجة على الصعيد المعرفي، في حين أن العظم هو أقرب إلى التقليد والمحافظة والنص. إنه الأكثر أرثوذكسية بين الماركسيين، وإذن أبعدهم عن الحقيقة وأقربهم إلى الخطأ، إذا لم نقل الضلال والتيه. ذلك أن الأرثوذكسي، إذ يدّعي أن خطابه هو خطاب الصدق والصحة والاستقامة، فإنه لا يفعل سوى أن يحجب احتمال وقوعه في الخطأ والكذب والضلال، سوى أن يحجب اختلافه باستبعاد كل مخالف له. وهذا هو شأن الماركسي الذي يقول لك: هـذا هو رأي الماركسية، إنها تقول بهذا الشيء ولا تقول بذاك، فهو يرمي من وراء قوله إلى رمْي مُخالفِه خارج دائرة الحقيقة والاستقامة. تماماً كما هو شأن الاسلامي الذي يقول لك جازماً: هذا هو رأي الاسلام، هكذا معطياً وجهة نظره واجتهاده، وربما خطأه وضلاله، صفة الصدق والاستقامة، فإن خالفتَ رأيه، أدانك واستبعدك إلى خارج حظيرة الايمان. ولهذا يبدو العظم في ميدان الماركسيات متكلماً أصولياً على طريقة الغزالي والأشاعرة: فبنية التفكير هي واحدة، والآلية العقلية هي نفسها، وإن اختلفت المفردات والطروحات والشعارات.

إرادة المعتقد

في الختام أرى أن أجيب عن سؤالين يعترضانـي في مقالتي هذه:

الأول: رب معترض عليّ يقول إنك في نقدك العظم لم تستشهد بعبارة واحدة تستقيها من حواره الطويل، لكي تدعم بها رأيك وتعزّز وجهة نظرك، وهذا مجافٍ للدقة والموضوعية ولأصول النقد. وفي الجواب على ذلك أقول: ربما أكون في كلامي عليه قد تماهيت معه، وأقصد بذلك أن كلام العظم غير مُسند ولا موثّق، إذ هو لم يستشهد بنص واحد لأي علم من أعلام الفلسفة الذين تناولهم بالنقد والتقييم. ولا يعود السبب في ذلك، برأيي، إلى أن المقام في كتابه هو مقام حوار لا مقام بحث واستقصاء. بل يعود، بالدرجة الأولى، إلى نظرته التبسيطية الاختزالية إلى الفلسفة وتاريخها. يعود إلى كونه يتعامل، أصلاً، مع تاريخ الفلسفة، بوصفه تاريخ مذاهب واتجاهات فكرية ايديولوجية. من هنا فإن العظم، إذ يتطرق في حواره إلى فيلسوف من الفلاسفة الكبار لا يهتم بسبر

فلسفته والتنقيب في نصوصه، لكي يعرف ما أنجز وما لم يُنجز، ما فكر فيه وما لم يفكر فيه، ما قاله وما سكت عنه، بل يهتم قبل كل شيء بمعرفة المذهب الذي ينتمي إليه هذا الفيلسوف لكي يصنفه ويحكم عليه، فإن كان مادياً قدّره حتى قدره وأثنى عليه، وإلا قلّل من شأنه وأقصاه من ملكوت العلم والمعرفة. فالمذاهب تنقسم، باعتقاد الماركسيين، إلى مذهبين كبيرين: المادية ولواحقها من واقعية وموضوعية وجدلية وتاريخية وعلمية.. وما يقابل ذلك كله، أي المثالية ولوازمها من لاهوتية وروحانية وصوفية وماورائية ولا علمية.. هذه هي الأدوات المفهومية التي يستخدمها العظم في النقاش والتقييم على امتداد حواره، نعني المادية ومنوعاتها، والمثالية ومنوعاتها. فهو يقرأ تاريخ الفلسفة من خلال ثنائية المادية والروح التي هي، في اعتقادي، ثنائية لاهوتية في أساسها، أي أثراً من آثار الدين في الخطاب الفلسفي. ولست أدري إذا كنت، في نقدي له، قد وقعتُ في المطب نفسه، حينما اتهمته على امتداد مقالتي هذه، بأنه كان ماورائياً لاهوتياً معادياً للواقع والتاريخ، على عكس ما يعلنه ويصرح به في خطابه. المهم أنني لم أتعامل معه كما قدّم نفسه وبحسب ما صرّح به وادّعاه، بل التفت بشكل خاص إلى ما يتأسس عليه خطابه ولا يقوله. هذه هي طريقتي في التعامل مع النصوص. فأنا لا أُعنى بما ينطق به الخطاب بقدر ما أعنى بما يسكت عنه ويحجبه من بداهات ومصادرات، لا أنظر إلى امتلائه وإحكامه واكتماله بقدر ما أنظر إلى نقصه وتصدعه ونجواته. فالنص عندي ليس فضاءً مسطحاً ذا بُعد واحد. بل هو حيّز تشتبك فيه أغراض وتتقاطع أزمنة وتتعارض مطالب. وهو حمّال أوجه، كما قال العرب قديماً، له ألف سطح وسطح على حد تعبير جيل دولوز، ويتشكل من ترميم نصوص أخرى لا تُحصى كما يرى جاك دريدا.

وعلى كل حال، فحوار العظم يتصل بتاريخ الفلسفة، لا بالفلسفة نفسها. والتأريخ للفلسفة، أياً كان منزع المؤرخ، مآله تجريد الخطاب الفلسفي من مضمونه ومادته، من مداه المفهومي ومخزونه الفكري، وذلك بقدر ما يقوم هذا التأريخ على استخلاص أنساق مغلقة أو أنظمة محكمة أو هياكل فارغة أو اتجاهات أحادية أو منظومات إيديولوجية، دونما التفات إلى الانجاز الذي يمكن أن تنطوي عليه فلسفة الفيلسوف من حيث المجال والموضوع أو الرؤية والمنهج والمعالجة. وقُصارى القول هنا أن الكلام على الفلسفة من وجهة تاريخية، بل من وجهة عقائدية مذهبية، «لا يقع في الفلسفة بل في شيء آخر» على حد تعبير /موسى وهبة/[8]، نعني بأنه يشكل مجرد خطاب عقائدي غرضه التعليم

(8) راجع مقدمة ترجمته لـ«نقد العقل المحض»، مركز الانماء القومي، بيروت.

والتلقين، لا البحث والاستقصاء.

أما الاعتراض الثاني فملخصه: رب قائل يقول إنك بالغت وقسوت كثيراً في نقدك إلى حد جعلك تنفي قيمة ما قاله العظم في هذا الحوار الطويل الذي استغرق ما يزيد على خمسمائة صفحة. بل رب سائل يعترض: إذا كان الكتاب كما وصفت فلماذا انتقدته إذن؟ وفي الجواب على ذلك أقول: إن نقدي للعظم مهما بدا سلبياً لا يعني أن كتابه يخلو من أي قيمة. بل الأمر على العكس من ذلك، فالكتاب الذي يُنتقد هو الكتاب الذي يحمل محمل الجدّ ويكون جديراً بالاعتبار. هذا من جهة. ومن جهة ثانية، فإني أقرّ بأنه إذا كنتُ قد اتهمت العظم بالاختزال والانغلاق والاستبعاد، في تعامله مع النتاج الفلسفي لمعظم الفلاسفة بعد ماركس، فمن باب أولى أن لا أتعامل معه على هذا النحو من الاختزال والاستبعاد، بل يجدر بي، على العكس، أن أنفتح عليه لأرى ما عنده فأوفيه بذلك حقه. ولهذا فأنا لا أذهب مذهب أولئك الذين ينفون كل ما قاله ماركس أو الماركسيون، على ما يفعل خصوم الماركسية وأعداؤها الذين هم الوجه الآخر لها. فالذي يستبعد كل ما يقوله الماركسي، لا لشيء إلا لأنه يصدر عن مخالفه في المذهب والمعتقد، لا يختلف عن الماركسي الذي ينفي كل ما يصدر عن غير الماركسي، لا لشيء إلا لأنه مخالف له في معتقده وأدلوجته. إن أهل النفي والانغلاق يلتقون ولو ظنوا أنهم مختلفون.

وانطلاقاً من هذا أقول بأني، إذ قرأت حوار العظم في كتابه: «دفاعاً عن المادية والتاريخ»، وجدت فيه بعض الفائدة والمتعة أيضاً. والحال فإن العظم أستاذ للفلسفة لامع ومثقف كبير ومتكلم قدير. وهو عالم خبير في الموضوع الذي يتناوله، سواء اختص الأمر بالماركسية أم بتاريخ الفلسفة عموماً. ولا شك أن القارىء لهذا الكتاب يفيد مما يُقدم له، على هذا الصعيد، من المعلومات والآراء، أو من الشروحات والايضاحات. وقد يجد متعة وهو يقرأ، خاصة وأن العظم يمتاز بالحذق والبراعة في عرض مادته ومعالجة موضوعه، تشهد على ذلك تلك الصياغات الدقيقة المحكمة البارعة للمذاهب والنظريات والمواقف التي يتطرق إليها. فهو حقاً شارح كبير، هذا فضلاً عن أنه يتحدث في حواره بأسلوب هو في غاية الوضوح والصفاء، وهذه ميزة قل أن نجدها في الكتابات الفلسفية المعاصرة. ومع ذلك فإني أقول بأن للكتاب قيمة شبه معرفية، أعني قيمة تعليمية، فهو يقدم لنا معلومات ومعارف أكثر مما يقدم لنا فكراً جديداً، ويرمي إلى تعليما أكثر مما

يخصنا على التفكير، ويقوم على الاقصاء والاستبعاد أكثر مما يقوم بالبحث والكشف. فلا مجال فيه للبحث يُسبر، ولا موضوع جديداً للنقاش يُطرح، ولا مصطلح يُبتكر، ولا رؤية للأشياء تجترح، ولا طريقة في التناول تصنع.. ليس لأن العظم غير مؤهل لأن يفكر ويجتهد أو يبدع، لا ليس هذا، لأن ناقدنا الكبير يمتلك عُدة المفكر وآلته وموهبته. بل لأنه لا يشاء التفكير بسبب من وقوفه عند ماركس وتمسكه بتلك الصياغات القديمة البالية التي تُقرأ الماركسية من خلالها والتي باتت اليوم من الأقوال النافلة والأفكار الهزيلة. وإذا شئنا أن نتحدث بلغة واضحة صورية كلغة العظم نلخص موقفه كالآتي: فهو يعتقد بأن الحقيقة هي المادة والعلم بها. ولما كان ماركس قد أسس لنا نظرية علمية في هذا الخصوص، فلا مجال للقول بعده. من هنا يبدو الكلام عند العظم ، أي بعد ماركس، ممتنعاً إلا إذا كان شرحاً وتلخيصاً أو دفاعاً وذبّاً. لا شك أن للعظم انتقادات بارعة واجتهادات صائبة والتماعات ذكية نافذة. يتجلى ذلك، على سبيل المثال، في قراءته للبُعد اللاهوتي الذي تنطوي عليه مقولة «وجود الموجودات» عند هيدغر، أو مقولة «الوعي الطبقي» عند لوكاش؛ أو في كشفه للضرورة التي يحجبها خطاب سارتر في الحرية، أو في نقده لمفهوم ألتوسير الفجّ والساذج للفلسفة، أو في إدراكه مدى اللعب عند فوكو.. ولكن ألمعية العظم لا تُؤتي ثمارها، لأنه مشدود بفكره إلى الوراء لا إلى الأمام؛ ولأنه ينغلق على مجاله الفكري ولا ينفتح على المجالات التي افتتحها الفكر المعاصر كالجنون والمرض والسجن والجنس، وسواها من الممارسات والمؤسسات التي كان يرذلها العقل الفلسفي من قبل، الأمر الذي يفسر تغاضيه، مثلاً، عن إنجازات فوكو الأصيلة، واعتبارها مجرد خفة واستهتار. وقصارى القول هنا ان صادق جلال العظم مفكر يبذل ما وسعه الجهد، لا لكي يجعلنا نعرف ما لم نكن نعرفه، بل ليبرّر لنا ما نعرفه. فإرادة الماركسية تغلب عنده إرادة المعرفة والحقيقة. وخشيةً من أن أكون قد ظلمتُ صادق جلال العظم في مقالتي، فإني أنهي كلامي بالقول: إذا كان ثمة جديد في كتابه، فهو بقدر خروجه على الماركسية، وبقدر تحرّره من أُطر الفلسفة التقليدية وعاداتها الفكرية وفضائها المعرفي.

الصادق النيهوم:

من يأسر من؟

هل الاسلام في الأسر أم نحن في أسره؟

هل الاسلام هو في الأسر أم نحن في أسر الإسلام؟ هكذا أبدأ كلامي على كتاب الصادق النيهوم: «الإسلام في الأسر»(*)، فأسائل العنوان نفسه عما ينطق به ويسكت عنه، عن معناه ولا معناه. ذلك أن هذا العنوان يُنبىء حقاً عن مضمون الكتاب. فالصادق النيهوم يريد أن يقول لنا أن الإسلام معتقلٌ مسجون ولا بد من فك عقاله وتحريره. وأما المسؤولون عن سجنه فهم المسلمون أنفسهم، فقهاء وسلاطين، علماء وسياسيين. غير أن العنوان المذكور يُنبىء بقدر ما يحجب، كما هو شأن كل كلام، يحجب ما يتكلم عليه. وما تحجبه عبارة النيهوم القائلة بأن الإسلام في الأسر، هو الاعتقاد بوجود إسلام مثالي ماهوي قائم في ذاته بصرف النظر عن أنماط تحققه في الـ هنا والآن، أي بصرف النظر عن البشر الذين أسهموا، تاريخياً، في صنعه وتشكيله، بإبداعاتهم وإنجازاتهم، بأخطائهم وكوارثهم، باصطفائهم وعنصريتهم أو بانفتاحهم وتسامحهم. هذه هي، فعلاً، المُسلَّمة الضمنية التي يسكت عنها عنوان الكتاب ويتأسّس عليها في الوقت نفسه، أعني الاعتقاد بوجود إسلام متعالٍ على تاريخه مفصول عن المسلمين الذين مارسوه أو جسدوه بخطاباتهم ومؤسساتهم، بأهوائهم وعصبياتهم، برهاناتهم وصراعاتهم، باختلافهم وانقسامهم.

هكذا يفصل النيهوم بين الاسلام والمسلمين، بين إسلام صاف واحد في ذاته متواطىء مع نفسه وبين أشكال ظهوره في الممارسات التاريخية والمؤسسات الدنيوية، على ما تُرجم ذلك في الأنساق الفقهية التشريعية، أو في المنظومات الكلامية العقائدية، أو في التشكيلات الاجتماعية والأنظمة السياسية. وبناء على هذا الفصل بين المثال والواقع، بين النموذج والتطبيق، يوجّه النيهوم نداءه من أجل تحرير الاسلام واستعادته بصفائه وجوهره وأصالته. هذه هي المشكلة كما يتصورها النيهوم: الرجوع الى إسلام

(*) صدر الكتاب عن «دار الريس للكتب والنشر» ضمن سلسلة: كتاب الناقد، آب 1991.

أصلي نموذجي تم تجاهله والاغتراب عنه، أو تطويعه وتحريفه، بل تم سجنه ودفنه على يد أهله، سيما العلماء منهم وأهل السياسة. والنيهوم يعتبر أن أسر الإسلام لم يقتصر على الحقبة الحديثة، بل يشمَل التاريخ الاسلامي كله، باستثناء فترة زمنية قصيرة طُبق فيها الاسلام بصورة نموذجية أي إسلامية، تقتصر على عهد الراشدين بل على جزء منه ينتهي بانتهاء ولاية الخليفة الثاني.

إذن يتعلق الأمر بالدعوة إلى إحياء الإسلام وتحريره أو إصلاحه. وهذه الدعوة ليست جديدة. إنها الدعوة التي يدعو إليها المثقفون العرب بصيغ مختلفة منذ عصر النهضة. فالشيخ محمد عبده كان يريد إصلاح الإسلام ولكنه كان يخشى عليه من أهل العمائم أي من رجال الدين أنفسهم. والنيهوم يدعونا اليوم إلى العمل على «بعث الإسلام من مقبرة الفقه» (ص 364)[1]. وهذه هي الدعوة نفسها التي نسمعها الآن في طول العالم الإسلامي وعرضه: إقامة الدولة الإسلامية بتطبيق شريعة الله وأحكامه، أو استرجاع دولة الخلافة كما تدعو إلى ذلك الحركات الأصولية. ولهذا فإن النيهوم يبدو في موقفه «النقدي» أقرب مما يظن إلى الذين ينتقدهم ويشن حربه الكلامية عليهم من فقهاء ودعاة. فالخلاف بينه وبينهم ليس خلافاً في الرؤية، أي في المبادىء والأصول، وإنما هو خلاف في التطبيق. إنه خلاف بين أناس ينتمون إلى العائلة الفكرية نفسها أعني إلى سلالة عقائدية واحدة. إذ الكل يفصلون بين الإسلام والمسلمين بتجريد الإسلام من تاريخيته ومشروطيته، من دنيويته وسلطويته. والكل يعتقدون بوجود إسلام حقيقي صحيح يمثل «الحقيقة الواحدة بالذات»، يضمن حسن تطبيقه إحقاق الحق ونشر العدالة بين الناس، أو على الأقل بين المسلمين. وهذا هو الأمر الجامع الذي يجمع معظم الدعاة الاسلاميين، ومفاده أن لا خلاص للعرب والمسلمين من المآزق والأزمات، إلا بالعودة إلى الشريعة الأولى التامة الكاملة، فهي الأصل الذي ينبغي أن يُقاس عليه، أو النموذج الذي ينبغي احتذاؤه.

ولا يختلف النيهوم في طرحه عن سائر الدعاة. بل هو مثلهم أصولي سلفي لسان حاله: لا يصلح حال الخَلَف إلا بما صلح به أمر السلف. والسلفي، كما هو معلوم، يحتج على المسلمين بالإسلام وهذا هو شأن النيهوم أيضاً. إنه يحتج على المسلمين باسم إسلام نموذجي أصولي، على عكس ما ظن الكاتب ابراهيم بن علي الوزير في ردّه عليه[2].

---

(1) أرقام الصفحات تحيل إلى كتاب النيهوم.

(2) ورد الرد في كتاب النيهوم، وهو بعنوان: نعم أركان الاسلام خمسة.

من هنا فإن خطاب النيهوم يبدو في ظاهره ومنطوقه خطاباً نقدياً تجديدياً، في حين هو في حقيقته ومنطقه خطاب سلفي. بل إن النيهوم هو أشد سلفيةً من أهل السلف. ذلك أن أكثرية السلفيين الاصلاحيين يقبلون الاسلام كما هو في حقيقته وواقعه، أي كما تجسد في التاريخ. وهم يعتبرون أن الشريعة قد طُبِّقت بالرغم من النواقص والأخطاء والمظالم والمفاسد، لأنهم يرون أن لا عِصمة ولا كمال لأحد في هذا العالم. فهم لا ينفون إذن الواقع والتاريخ ولا يقفزون فوق الحقائق. وهم بذلك أكثر واقعيةً وعقلانية وربما ديمقراطية من النيهوم الذي يشهر سلاح نقده باسم الديمقراطية نفسها. ذلك أن ناقدنا العتيد يلغي بشطحة قلمه، أي بطريقة سحرية، مجريات التاريخ ووقائعه، إذ هو يستبعد من الدائرة الإسلامية معظم ما يتصل بالإسلام من أحداث ونصوص وعلماء ورجالات، انطلاقاً من نظرة طوباوية لم تتحقق في يوم من الأيام. أقول لم تتحقق، ذلك أن المسلم هو في النهاية كائن من لحم ودم، يعيش الحياة بقضها وقضيضها، بأهوائها ومتعها، بفضائلها ونقائصها، بفجورها وتقواها. وهو يمارس إسلامه بحسب شرطه وظرفه، وتبعاً لتصوره لدوره ومكانته، وانطلاقاً من إرادة قوته. هذه هي النظرة الواقعية العقلانية للأمور. وبموجب هذه النظرة نتعامل مع الإسلام بوصفه محصلة أحداثه وتواريخه وصنيعة أهله، لا سيما منهم العلماء والمفكرون والدعاة ومؤسسو الدول وقادتها. بموجب هذه النظرة لا ننكر، مثلاً، على المأمون إسلامه، بل ننظر إلى هذا الخليفة بوصفه مسلماً مارس إسلامه بكل دنيويته وبكل ما أوتي من قوة وسلطة، فاقتنى مائتي جارية، وانقلب على أخيه ليقوم بالأمر مقامه، وتحزّب للمعتزلة ضداً على خصومهم، وبعث بالرسل إلى بلاد اليونان لاستجلاب كتب الفلسفة بغية نقلها إلى العربية والإفادة منها كسلاح فكري فعّال في الجدالات العقائدية والمذهبية. هكذا مارس المأمون الإسلام كاستراتيجية عُشقية أو سلطوية أو حزبية أو معرفية على ما أُوْثر أن أقول. هذا هو الواقع، واقع الإسلام ولا أقول حقيقته بالذات، ذلك أن حقيقة الإسلام، ولأقل هويته، ليست شيئاً جاهزاً يكتسب بصورة نهائية. وإنما هي كلّ مركب يجري تشكيله وإعادة إنتاجه باستمرار. وهي تتنوع أو تتغير بتغير الظروف والشروط والمعطيات والحيثيات. أما إذا أردنا أن نحتكم إلى المنطق الذي يوجّه خطاب النيهوم، فستتعامل مع الإسلام بوصفه هوية ثابتة كاملة نموذجية نهائية. وعندها سننفي عن المسلمين إسلامهم. سننفي الإسلام بدوله ونظمه، بعلومه وأفكاره، بعلمائه وأعلامه، وهو نفي لا مآل له سوى نفي الإسلام ذاته من الواقع والتاريخ. والنيهوم شأنه في ذلك شأن بعض المسلمين الذين ينفون مشروعية كل ما جرى على صعيد

الخلافة والرياسة، بعد النبي والوصي، باسم رؤية أسطورية للإسلام، أو باسم مشروع مثالي طوباوي مآله، عند التطبيق، إنتاج واقع إسلامي أسوأ من الواقع المرفوض أو المستبعد. ولا عجب فما يتصف بالحيوية ويمتاز بالجدة والأصالة، لا يُطبّق ولا يحتذى، بل يُخلق ويبتكر.

هذا من حيث الرؤية. أما من حيث المنهج، فإن النيهوم يتهم العلماء المسلمين بأنهم يعتمدون على «منهج وصفي» ينتحل صفة العلم، في حين هو في حقيقته منهج سحري لا يفسر الظواهر، بل يكتفي بوصفها من خارج ويعمل على تسطيحها أو حجبها (ص 201). ولا يقتصر النيهوم في حكمه على العلماء المحدثين أو المعاصرين، بل يسحب هذا الحكم على مجمل النتاج الفقهي الذي تراكم طيلة أربعة عشر قرناً. ولا شك أنه حكم عشوائي يطلقه النيهوم على ميدان علمي اتسم بالخصب والغنى والابداع. هنا أيضاً يشطب النيهوم بشطحة قلمه، أي بطريقة سحرية، فرعاً معرفياً هو من أهم فروع الثقافة الإسلامية وأكثرها فاعليةً في تكوين العقل الإسلامي. ولا يعني نقد النيهوم على موقفه من الفقه ومناهجه تحييد هذا العلم أو استبعاده من مجال الفحص والنقد. بل العكس هو المطلوب ما دام الفقه مارس ويمارس مثل هذا الدور الهام والخطير في حياة المسلمين. ولكن النيهوم يختار النقد السهل، أي اللانقد، إذ هو ينفي نفياً تاماً قطاعاً معرفياً بكامله تمثل بالفقه والأصول والكلام، بينما المطلوب درس هذه العلوم، إما بهدف تأويلها وإعادة بنائها، أو بهدف تفكيكها للكشف عن بداهاتها المحتجبة أو أسسها اللامعقولة أو آلياتها السلطوية. إن النيهوم لا يطرح على نفسه مثل هذه المهمة ولا يتناول الأمور على هذا المستوى. وعلى كل حال ينبغي أن لا نحمل كتابه أكثر مما يحمل، إذ هو لا يتكشف عن منهج بالمعنى الدقيق للكلمة، أي عن طريقة جديدة مغايرة في البحث، وإنما هو مجموعة مقالات متفرقة يُدلي عبرها النيهوم بآرائه في مسألة من أهم المسائل التي استأثرت وما تزال باهتمام المثقفين العرب، هي مسألة الديمقراطية. فلننظر فيما يقوله ويقترحه في هذا الصدد.

يقول النيهوم: «.. فالديمقراطية الأوروبية صيغة لا يمكن تحقيقها، إلا بزلزال عسكري وثقافي، على غرار الزلزال الذي عايشته شعوب غرب أوروبا، في الظروف نفسها والزمان نفسه. وهو شرط ممكن فقط لو عاد التاريخ فجأة خمسمائة سنة إلى الوراء».

«لكن التاريخ لايعود. وليس بوسع العرب أن يعيشوا في عصر لم يولدوا فيه، ويصبحوا فجأة ديمقراطيين.. كل ما في الأمر أن الزلزال في وطننا بالذات، لايحتاج أن يقع، لأنه وقع منذ أربعة عشر قرناً على الأقل، وشهد ميلاد صيغتنا الحقيقية للديقمراطية التي تمثلت في تسليم السلطة لله والإدارة للناس، عن طريق الشورى المباشرة في الجوامع. فهذه هي الصيغة الحية التي تعمدت ثقافتنا العصرية المغتربة أن تتجاهلها في تراثنا وواقعنا، من باب الحرص على دقة الترجمة».

ويقول أيضاً: «إن نظام الجامع ـ مثل نظام الأحزاب ـ صيغة إدارية لتحقيق سلطة الجماعة ظهر في تاريخنا بعد سحق المؤسسات العسكرية والدينية في زلزال أكثر قوة وأكبر نطاقاً من الزلزال الذي عايشته شعوب غرب أوروبا. لكن نظام الأحزاب صيغة لا نملك لها دستوراً في ثقافتنا. أما الجامع فهو صيغة لها تاريخ نعرفه ودستور بلغة مواطنينا بنودُه معلنة بينهم، باعتبارها أعز مقدساتهم».

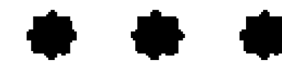
وأخيراً يقول: «..إننا نضيع وقتاً ثميناً في موقف ثقافي متخلف.. لأن قوانيننا لا تُصاغ تحت سقف بيت الله.. بل تصاغ في مكان آخر يُدعى البرلمان، استوردناه من خارج عصرنا في صيغة سياسية ملفقة علامتها المميزة أنها صيغة من دون شريعة في لغتنا..» (ص 31-33).

هذا النص هو عينة من كتاب «الإسلام في الأسر» يمكن الاعتماد عليها للتعرف إلى نمط النيهوم في التفكير. إنه نموذج معبّر عن طريقة فهمه للمشكلات وكيفية معالجته لها، لا سيما مشكلة الديمقراطية التي هي المحور الرئيسي الذي يدور عليه الكتاب. ولنبدأ بفحص مفهوم النيهوم للسلطة، إذ الديمقراطية إن هي إلا طريقة أو آلية في ممارسة السلطة وإدارة المجتمع. يقول النيهوم في النص السابق: إن للإسلام صيغته الخاصة للديمقراطية، وهي تقوم على «تسليم السلطة لله والإدارة للناس». وهذا المفهوم للسلطة لا يختلف في الحقيقة عن مفهوم العلماء والفقهاء. بل هو المفهوم نفسه المُصرَّح به في الخطاب الديني، على ما يقدّم لنا هذا الخطاب نفسه: السلطة الحقيقية لله أو هي ذات مصدر إلهي، وأما البشر فهم وكلاء أو ممثلون. ولكن الخطابات الدينية أو الكلامية أو الفقهية تقدم لنا نفسها دوماً على نحو يحجب حقيقتها وسلطتها. ذلك أن السلطة في الإسلام نبعت من إرادة القوة، وتكونت بفعل صراع العصبيات والجماعات، ومُورست دوماً كمشروع هدفه السيطرة والإخضاع. فهي إذن رهان بشري واستراتيجية دنيوية، أياً

كان الحديث عن مصدرها ومشروعيتها. فلا يهم فقط ما يصرح به الخطاب عن السلطة، وإنما يهم أيضاً وخاصة ما لا يقوله. وما لايقوله يتعلق بآلية نشوء السلطة ومنطق عملها وكيفية ممارستها وتقنيات اشتغالها وحِيَلها أي طرق اختفائها واحتجابها. وإذا كان الخطاب الديني يتحدث عن إلهية السلطة، فإنه ما دام الغائب غائباً، لا بد في النهاية لبشري أن يتعهد السلطة الالهية ويستأثر بها، فيفسرها ويمارسها وفقاً لتقديره أو بحسب هواه. وما الترميز هنا سوى حجب للسلطة الفعلية التي يقوم بها فرد من الأفراد يُخضع الآخرين لمشيئته ويحملهم على معناه. وقول القائل بأن السلطة لله معناه أن يخفي سلطته الفعلية بالتستر على كون قوله يشكل سلطةً يمارسها على غيره. هذا هو فعلاً مآل قول القائل: لا حكم إلا الله، أن يحجب حكمه وسلطته. هكذا فخطاب اللاهوت يُخفي سلطة الناسوت، انه يحجب كون الإسلام قد مورس دوماً كشريعة دنيوية، كحكم سلطاني يقوم به فرد أو أسرة أو شعب أو طائفة، أي عصبية تتمتع بالقوة والسيطرة. ولهذا فإن دعوة النيهوم إلى استعادة ما يسميه «الشرع الجماعي» أو الحقيقة الديمقراطية الأولى المنسية أو المحتجبة ليس سوى طمس لطبيعة السلطة في الإسلام. إنه كلام لا يكشف بل يزيد الأمور تعميةً وحجباً. وهو بقدر ما يطمس حقيقة السلطة يشد الوثاق على الناس بدلاً من أن يعمل على تحريرهم. ولا نعجبنَّ. فالنيهوم لا يريد تحريرنا من الأسر بقدر ما يريد تحرير الإسلام نفسه. والأحرى القول إنه بقدر ما يسعى إلى تحرير الإسلام من الأسر، يُوقعنا في أسره، أي في أسر الإسلام، ولا اعني بالإسلام هنا الإسلام في ذاته، بل الإسلام كما يتخيله النيهوم. إذ لا وجود لإسلام في ذاته على ما أذهب في قراءتي للإسلام وهويته. وإنما لكل واحد تصوره المختلف للإسلام وطريقته الخاصة في أدائه وممارسته.

والفرق بين واحد وآخر، أن بعضنا قد يتعامل مع الإسلام على نحو منفتح بوصفه مساحة حضارية أو عالماً ثقافياً أو قارة معرفية أو تراثاً أدبياً، أي فضاء رحباً للحقيقة والمعنى. في حين يتعامل معه بعضنا الآخر على نحو منغلق، بوصفه نسقاً فقهياً أو منظومة عقائدية أو قوقعة أصولية أو سجناً جماعياً يُكره الناس على الدخول إليه. وبكلام أصرح، الفرق بين مسلم وآخر، أن المسلم العقائدي لا يقبل المسلم الآخر المختلف عنه في الراي والمعتقد، بل ينكر عليه إيمانه وينفي أن يملك بعض الحق، إذ الإسلام هو في رأيه حظيرة للإيمان، أي دائرة مغلقة، وحدهم الذين هم داخلها ينتمون إلى أهل الحق، وأما الذين هم خارجها فهم أهل البُطل. أما المسلم غير العقائدي، فإنه يتعامل مع الكل بوصفهم ينتمون إلى الحقيقة. إنه يعتبر أن لكل واحد حقيقته وحقه كإنسان، أي حقه في

أن يكون مختلفاً، أكان مسلماً أم غير مسلم، ولهذا فالمسلم المتحلّل من معتقده الجامد المغلق، الذي يتعامل مع الإسلام بوصفه فضاءً روحياً أو مساحة حضارية، هو أقرب إلى العقائديين من بعضهم إلى بعض. إذ هو يتفهم حقيقتهم، في حين هم ينفون بعضهم بعضاً بصورة متبادلة. ومن يقرأ كتاب «الإسلام في الأسر» يبدو له أن النيهوم يَصدُر في تصوره للإسلام عن نظرة أحادية ضيقة تقوم على النفي والإقصاء، كما بدا من نفيه لمجمل تاريخ الإسلام العقائدي والتشريعي والسياسي. فهو لا يعترف بأن للتاريخ حقيقته ووزنه، إذن لا يعترف بحق التاريخ إذا جاز التعبير.



هذا جانب من جوانب المسألة، أعني مسألة السلطة. نأتي إلى جانب آخر يتعلق بمفهوم النيهوم للديمقراطية وطريقة معالجته لما تطرحه من تساؤلات وإشكالات. والنيهوم يبدأ، منذ السطر الأول من كتابه، بتوجيه نقده للثقافة العربية المعاصرة، لأنه يعتبرها ثقافة مزيفة ملفقة مصطنعة. والسبب في كونها كذلك يعود، في رأيه، إلى أنها ثقافة مترجمة غربية لا صلة لها بلغتنا وتراثنا وواقعنا. هذا ما يقوله بخصوص مصطلحات كالصحافة والدستور والبرلمان والشعب والديمقراطية.

وفيما يتعلق بالديمقراطية التي نحن بصددها، يرى النيهوم أن هذه المقولة في مجتمع من دون عمال ومن دون تصنيع ومن دون رأسمال أو سوق، هي كلام غير ضروري، بل مجرد وصفة سحرية. هكذا يعتبر ناقدُنا أن المفاهيم باتت غير مفهومة وأن الكلمات التي نستعملها لا معنى لها، أي لا تعني ما تقول أو لا تخاطب الواقع. ولهذا فهو يقترح على العرب أن يرموا ثقافتهم المعاصرة في «برميل القمامة» (ص 188). وتلك هي المخاتلة التي يمارسها النيهوم في كلامه. وأعني بالمخاتلة أن داعيتنا لا يكف عن استخدام المفاهيم نفسها التي يدعو إل رذلها ونفيها، كمفاهيم المواطن وحقوق الإنسان فضلاً عن مفهوم الديمقراطية، وهي في الواقع مصطلحات جديدة على لغتنا مقتبسة عن الفكر الغربي الحديث. ولهذا فإن خطاب النيهوم هو في الحقيقة نتاج لثقافته الغربية، ولكنه نتاج يخلو من الجدّة والابتكار. وهذا هو شأن أكثر الخطابات العربية التي ينتقد أصحابها الفكر الغربي أو يرفضون الاستفادة منه، فهم في خطاباتهم صنيعة العقل الغربي ونسخته المشوهة.

نعم إن النيهوم، إذ يستخدم مقولة الديمقراطية التي ينتقدها، وإذ يطالب العرب

بتحقيق الديمقراطية في حياتهم السياسية، فإنه يلجأ إلى حيلة فكرية قوامُها أن تَنْسُب إلى الذات ما يبهرنا عند الغير أي أن نفتش عن بديل أو مثيل لما نجده عند الغرب من الابتكارات. من هنا فإن داعيتنا، إذ يستبعد الديمقراطية من ثقافتنا العربية المعاصرة، لكونها نشأت في مجتمع غربي صناعي رأسمالي، فهو بنوع من القفزة البهلوانية السحرية، التي هي آلية من آليات الدفاع عن الذات ضد الغير، يعود إلى صدر الإسلام ليقول لنا بأن ديمقراطيتنا الحقيقية (وكان ينقصه القول: الديمقراطية الحقيقية)، قد تحققت، يومئذ، بصورة نموذجية على يد بعض الخلفاء الراشدين. وما علينا إذن، سوى استعادة ذلك النموذج الضائع أو الأصل المكبوت أو الكنز المدفون. وهذه هي الآلية ذاتها التي لجأ إليها مفكرو عصر النهضة الذين هالهم تقدم الغرب وتأخر المسلمين، فنسبوا ما عند الأول من عقلانية وحرية ومن مظاهر المدنية إلى ما أخذ عن الإسلام. ولا يعني ذلك أن الحضارة الغربية لم تتأثر بالحضارة الإسلامية كما يدعى أهل الغرب. نعم ثمة اقتباس وتأثر. ولكن الداعية الإسلامي الحديث يرى في تقدم الغرب صورةً عن ماضيه، فينساق بضرب من النرجسية إلى تمجيد الذات ويدعو إلى استعادة الماضي بكل أنظمته المعرفية ونُظمه الحقوقية التشريعية، بينما المطلوب التفكير في أمر الحاضر على نحو منتج خلاق. ذلك أن صناعة الحياة لا تقوم على تطبيق حلول قديمة لمشكلات راهنة، بل تتطلب من الأحياء أن يبتكروا حلولهم الخاصة لمشكلاتهم.

هكذا فنحن نعود دوماً إلى نقطة الصفر. بل نهرب إلى الوراء، لا لكي نعيد البناء، بل لكي نقلد السلف ونحذو حذوه كما هو شأن داعيتنا الكريم. ليس هذا فحسب، بل إن النيهوم بعد أن قرر بأن الديمقراطية هي إنجاز غربي وصيغة خاصة بالمجتمع الرأسمالي الليبرالي، عاد إلى القول بأن لنا ديمقراطيتنا الخاصة التي طبّقها المسلمون الأوائل. وفي هذا ما فيه من التزييف أو التلفيق، فضلاً عن الجهل بحقيقة الديمقراطية.

ولا أخالني أغلو أو أتعسف في أحكامي. ذلك أن الديمقراطية قد تكونت في فضاء فكري مُغاير كل المغايرة للفضاء الفكري الديني الإسلامي. فهي آلية سياسية ابتُكرت وموِرست مع نشوء سلطة مفتوحة تقبل النقاش، ومع نشوء خطاب مُعَلمن يستمد مسوغه، أي عقلانيته، من ذاته أي من بداهته واتساقه، لا من سلطة الغيب اللامعقولة، كما تقدم نفسها الخطابات الدينية النبوية. في الفضاء الديمقراطي يستقل الإنسان بنفسه عن القوى العُلوية المفارقة، فيخرج عن قصوره العقلي ويغدو مرجع ذاته والمشرِّع لاجتماعه مع

نظيره. وفيه تتراجع ثنائيات الله والشيطان، والقُدسي والدنيوي، والسماوي والأرضي، والحلال والحرام، والإيمان والكفر.. لكي تتصدر الواجهة ثنائيات أخرى كالمعقول واللامعقول، والصحيح وغير الصحيح، والقانوني وغير القانوني، والسوي وغير السوي، والإنساني وغير الإنساني.. من هنا فالديمقراطية تفترض الانتقال من عالم اللاهوت الدائري المغلق الأحادي إلى عالم الناسوت المنفتح المتغير المتعدد، وتعني غلبة السياسي والفيلسوف على اللاهوتي والمتكلم، وتتأسس على حقوق الإنسان لا على الحق الالهي، وتشترط مواطناً حراً لا عبداً مؤمناً، وتتنافى مع وحدانية المعتقد لأنها تقوم على ممارسة الفرد لحقّه في الاختلاف ولحريته في التفكير وفي الانتماء.

إذن لا مجال للخلط بين عالمين مختلفين متباعدين، أي بين الواقع الاسلامي القديم والواقع الغربي الحديث. فالمماهاة بينهما تؤول إلى انتاج خطابات هجينة ملفقة تشوّه حقيقة كل منهما. وهذا ما يفعله كثير من الدعاة الإسلاميين: إما بإسقاط مفاهيم وصور الواقع الإسلامي على الواقع الغربي كما هو حال الذين يؤسلمون الديمقراطية ويعتبرونها صيغة حديثة للشورى الاسلامية؛ وإما، على العكس، بإسقاط مفاهيم ونُظم غربية حديثة على الواقع الإسلامي القديم، كما هو حال الذين يُضفون الطابع الديمقراطي على الإسلام، بدافع من ذلك الميل الذي يجعل المغلوب يتأثر بالغالب بغير وعي منه. وإذا كان الذين يُؤسلمون الديمقراطية، إنما يفعلون ذلك تبريراً لضرورة الانفتاح على الغرب والإفادة من منجزاته، فإن الذين يضفون الديمقراطية على الإسلام ويلبسونه لباس الغرب الحديث، إنما يفعلون ذلك تبريراً لانغلاقهم ورفضهم ما يسمونه «استيراد» الأفكار والنظم والقيم الغربية، بحجة أن كل شيء موجود عندنا ولا حاجة لنا إلى استيراده. وهذا ما يفعله النيهوم: فهو يرفض الأخذ عن الغرب ويقف من ثقافته موقفاً عدائياً مطالباً برميها في سلة المهملات، في حين هو يقرأ الاسلام قراءة غربية، ولكن قراءة هجينة، مسقطاً مفاهيم حديثة على صور وممارسات قديمة. إنه يستخدم المقولات نفسها التي يعمل على نفيها، ويؤسس دعوته على المصادرات نفسها التي يدعو إلى محاربتها.

ولهذا نجد أن الديمقراطية في خطاب النيهوم تُطرد من الباب لتعود من الشباك. ولا غرابة. فالديمقراطية هي لغة العصر وسؤال الواقع. من هنا وقعها وتأثيرها في النفوس. إنها خيار مطروح علينا ورهان نراهن عليه. وهي لم تتأسس بعد في عقولنا وفي مجتمعاتنا، ولم تكن كذلك في يوم من الأيام. هذه حقيقة ينبغي الاعتراف بها. ولا حاجة

إذن للّوي عنق الحقائق وتسمية الأشياء بغير أسمائها. فها هم الاسلاميون يعلنون بالفم الملآن رفضهم للديمقراطية. فإن معدتهم الفكرية لا تهضم الفكرة من أساسها، كما يبدو من تصريحات الاسلاميين الجزائريين. وأنا أقول هذا هو موقف الإسلاميين لا الإسلام، لأنه لا وجود لإسلام في ذاته يمكن لأحدنا أن يدّعي إدراكه واحتكار النطق باسمه على ما أذهب في قراءتي للإسلام. والأحرى أن أقول: هذا هو موقف المسلمين العقائدين المنغلقين على أفكارهم المتعصبين لمذاهبهم. وهذا الموقف ليس بجديد. إنه إعادة إنتاج للموقف القديم إياه ربما على نحو أسوأ. وأعني بذلك موقف من سُمّوا أهل السلف من العلماء والمحدّثين، والذين أوثر تسميتهم أهل الانغلاق، وهم الذين وقفوا موقفاً عدائياً من المفكرين الذين اطلعوا على فلسفة اليونان وتأثروا بها واشتغلوا فيها. وهكذا فكما ان أهل السلف من العقائديين قد حملوا قديماً على الفلسفة ووصموها بالكفر والإلحاد، فإن الإسلاميين المعاصرين يصمون الديمقراطية بالوصمة نفسها، أي الإلحاد، كما أعلن بعض خطباء المساجد من رجالات «الجبهة الاسلامية للانقاذ» في العاصمة الجزائرية[3]. إذن فنحن إزاء الموقف ذاته من فكر الغير وفلسفاته، لأن المنطق الذي يتحكم بالعقول هوهو. إنه منطق حصري يقوم على تسييج الذات عقائدياً بنفي الأخر واستبعاد المختلف. وإنها لسذاجة أن يعتقد دعاة الديمقراطية والساعون إلى تأسيسها في الثقافة العربية والوعي العربي، أن الحركات الاصولية التي تسيطر على ساحة العمل الإسلامي الآن، يمكن أن تتقبل دعوتهم أو تنفتح على طروحاتهم. ولن يكون مصير هؤلاء الدعاة في المجتمع «الأصولي» أو الدولة «الأصولية»، ولا أقول الإسلامية، أفضل من مصير الحسن بني صدر أو أحمد بن بلّلا، أي سيكون النفي أو الاستبعاد.

ولايعني القول بأن الديمقراطية هي ابتكار غربي، أن المجتمع الإسلامي لم يعرف الحريات قديماً. فالديمقراطية ليست الآلية الوحيدة لممارسة الحرية. ولا يُعقل لتشكيل اجتماعي، كالتشكيل الإسلامي، أن يسود ويسيطر وان يزدهر فيه الانتاج العلمي والفكري وان يتصدر واجهة العمل الحضاري على مدى قرون طِوال، لو لم يكن يتيح لأفراده ومجموعاته ممارسة حريتهم وحقوقهم بشكل من الأشكال وعلى مستوى من المستويات. ولا شك أن المسلمين مارسوا حريتهم من خلال مؤسسات وأنشطة وفعاليات كانت تؤمن ما يمكن تسميته تعدّد مصادر المشروعية في المجتمع. فإلى جانب المؤسسة السياسية

---

(3) على ما قرأنا ذلك في الصحف. راجع صحيفة «النهار» البيروتية، العدد 18123، السبت 1992/1/4.

التي كان يقوم بها السلطان الفرد الحاكم بأمر الله أو بأمره، ثمة مؤسسات وقوى أخرى فاعلة كان لها مشروعيتها تمثّلت بأهل العلم والفكر من فقهاء وفلاسفة وصوفية، كما تمثلت بالعشائر والعصبيات القبلية أو القومية. وقد مارست هذه المؤسسات والفعاليات دورها في النُصح والتقويم والتوجيه، وكان لها أحياناً تأثيرها في صوغ القرار السياسي أو في تعديل الحكم السلطاني. هكذا لكل مجتمع نمطه وآلياته الخاصة في ممارسة السلطة والحرية. المهم أن ممارسة الحريات والحقوق تتنافى مع الأنظمة الأحادية والتشكيلات الاجتماعية المغلقة، أكانت ذات منطق ديني أم علماني، قومي أم طبقي.. والأهم أن الديمقراطية لا تكتسب مرة وإلى الأبد، وإنما هي دوماً على المحك، بمعنى إنها تحتاج إلى أن تُكتسب وتُعاد صياغتها وإنتاجها باستمرار. ذلك أن الرابطة الاجتماعية تقوم على العصبية والقوة كما بيّن ابن خلدون، أي هي عبارة عن «علاقة قوى» بحسب تعبير علماء الاجتماع المعاصرين. والقوة، بما هي منتجة لسلطة، تولّد دوماً ما يضاد الحق ويفترس الحريات.

أنا لا أنكر أن النيهوم يشخّص أحياناً الداء بصورة بارعة. يتجلى ذلك بنوع خاص في نقده للمثقفين والمنظرين العرب من دعاة الاصلاح والتغيير، سواء منهم ذوو المرجعية الإسلامية القديمة من الأصوليين والسلفيين، أو ذوو المرجعية الحديثة من العلمانيين والديمقراطيين الليبراليين أو الماركسيين. إذ أن كلا الفريقين، برأيه، يحاولون تحقيق مشاريعهم وطموحاتهم، في تغيير الواقع وتحويله، بواسطة الكلام أو الخيال، أي بطريقة سحرية ميثولوجية. يقول النيهوم: «إن المشكلة بأسرها يتم حلها ـ سحرياً ـ بتسخير اللغة لكي تنوب عن الواقع، على غرار ما يفعل رواة الأساطير». هذا ما يقوله عن دعاة العدالة والحرية من فقهاء ودعاة إسلاميين. أما دعاة الديمقراطية فيقول عنهم: «فالواقع أن دعاة هذه الفكرة البديلة لا يتقدمون بحل لمشكلة الديمقراطية في الوطن العربي، بل يسخرون اللغة للتعويض عن غياب الحل، على غرار ما يفعل الفقهاء بالضبط» (ص 203). هذا تشخيص سليم للعلة، أعني لواقع العجز الذي يعاني منه الفكر العربي عند دعاة التغيير. وإني أتفق هنا مع النيهوم تمام الاتفاق فيما يقوله. وبالفعل فأنا أرى، على ما أوضحت ذلك في مقالات لي سابقة، إن المثقفين والايديولوجيين العرب، يستبدلون تمثلاتهم وتخيلاتهم وربما استيهاماتهم محل الواقع المراد تغييره، بسبب طوباويتهم وتطرفهم ومنطقهم الحصري الاستبعادي. إنهم يسقطون مقولاتهم المسبقة وأحكامهم الجاهزة

وشعاراتهم المستحيلة على الواقع بدلاً من أن يحاولوا فهمه وإعادة بنائه عن طريق درسه وتحليله أو تفكيكه. ولهذا فهم يسهمون في حجبه ونفيه أكثر مما يسهمون في معرفته وصنعه، ولن يسهموا إلّا إذا تحرروا من سلطة الحلول الجاهزة. وهم إذ ينفون الواقع بنظرياتهم وأيديولوجياتهم، إنما ينفون في النهاية أنفسهم، هم بالذات، عن الواقع الذي يفاجئهم دوماً ويصدمهم حتى الذهول.

حسناً. إذا كان النيهوم يشخّص العلة فما هو العلاج الذي يقترحه لحل مشكلة الديمقراطية التي عجز عن تحقيقها كل الدعاة الذين يتقدمهم داعيتنا؟ ما البديل الذي يطرحه لإصلاح السياسات الفاسدة والرئاسات المستبدة؟ إن النيهوم يقول لنا ببساطة وسذاجة أن الحل موجود، أي جاهز، منذ أربعة عشر قرناً، ولكننا نتجاهله أو نتعامى عنه. ما هو قوام هذا الحل: إنه استرداد الجامع المسروق لممارسة ما يسميه كاتبنا الشرع الجماعي أو الادارة السياسية تحت سلطة الله. وهنا أيضاً يقدم لنا النيهوم مثالاً جديداً على ما يمارسه في خطابه من الحجب والوهم، فضلاً عن الطرافة التي ينطوي عليها الحل الذي يقترحه.

أقول الحجب والوهم، لأن الجامع لم يشكل يوماً، على حد ما نعلم، مكاناً أو مؤسسة لممارسة الشورى بين جمهور المسلمين. فالشورى على ما مورست وحين مورست، إنما مارسها، دوماً، أهل الحل والربط من الساسة والعلماء. فلا ينبغي إذن أن نبني أوهاماً حول إمكان ممارسة «شورى مباشرة» يشترك فيها الكافة.

بالطبع للجامع وظائفه. وأولى هذه الوظائف انه يشكل مكاناً عاماً لتأدية فريضة هي ركن من أركان الدين؛ والثانية انه شكل ويمكن ان يشكل مكاناً للتدريس وتحصيل العلم، وهو يشبه من هذه الجهة المدرسة أو الجامعة وسواهما من المؤسسات التربوية والعلمية الحديثة. نعم في الجامع يجتمع المسلمون، يوم الجمعة، حيث يمكن إلقاء خطب يلقيها أئمة ومحدّثون أو حكام وسلاطين. ولكن خطبة الجمعة تشكل ممارسة تربوية وعظية أو ممارسة سلطوية أكثر مما تشكل ممارسة سياسية شوروية أو ديمقراطية. فمنذ حادثة السقيفة حتى اليوم والأمور تحسم، في الغالب، خارج الجامع وبعيداً عنه، فضلاً عن ان الحسم لم يكن يتم بمنطق شرعي صرف، بل كان ثمرة لتوازن أو تجاذب بين العصبية والقوة من جهة وبين الأسانيد الشرعية من جهة أخرى، أي بين الفقيه والسلطان. ولا مراء في ان الغلبة كانت دوماً إلى جانب السلطان، ولهذا فإني استبعد أن يكون الجامع شكّل،

فيما مضى، مكاناً يتداول فيه المسلمون شؤون السلطة والإدارة، على ما يتخيل الأمر الصادق النيهوم. وأما اليوم فالجوامع هي أشبه بالخلايا الحزبية لدى التنظيمات اليسارية الماركسية أو القومية، أي هي أمكنة تستعمل أو تستغل لتخريج الكوادر الحزبية وللتعبئة السياسية لدى الحركات الاسلامية. ولا يمكن أن يدخلها إلّا مناصر متحزب أو مؤمن متعبد، إذ هي تخضع لسيطرة الطوائف بل التجمعات والأحزاب الأصولية التي تحتكر استخدامها وتستثمرها في خدمة استراتيجيتها بعد ان قامت بتأميمها واحتلالها. وهكذا فلكل جماعة أو تجمع أو حزب مسجده الخاص الذي يمارس فيه فرائضه الدينية ونشاطاته الايديولوجية أو السياسية. وما على النيهوم إلّا أن يأتي إلى مدينة كبيروت لكي يتحقق من الأمر بأم عينه. ولماذا نذهب بعيداً، فالاسلاميون الجزائريون يردون عليه من الجوامع بالذات قائلين له: الديمقراطية وباء بالنسبة إلى عقل المسلم لا يمكن علاجه إلّا بالمضادات الاسلامية، التي هي دولة الخلافة أو ولاية الفقيه.

وإذا كان النيهوم يسأل: كيف يحقق المسلمون شعار الاسلام في العدالة والحرية في ظل نُظم استبدادية، فأنا أسأله بدوري، كيف يحقق المسلمون الشرع الجماعي أي الديمقراطية، في الجامع، في ظل حركات أصولية تضع يدها على الجوامع وتعتبر ان القول بالديمقراطية هي إلحاد، أو مؤامرة على الإسلام؟ وأسأله بشكل خاص: إذا كان الاسلام الصحيح النقي العادل لم يطبّق طيلة هذا التاريخ المديد كما يزعم هو، فكيف السبيل إلى أن يطبق اليوم؟ أو هل يمكن أن يطبق اليوم وهو لم يطبق بالأمس؟ هذا سؤال لا يطرحه النيهوم. لأنه لا يطرح أسئلة الواقع والتاريخ. بل هو يقدم أجوبة مثالية ومعالجات سحرية تغيّب المشكلة بدلاً من حلّها، شأنه بذلك شأن الذين ينتقدهم. والأهم من ذلك أن النيهوم يريد ممارسة الديمقراطية في الجوامع. غير أنه لا يجتمع في الجامع سوى المؤمنين المطيعين لله ولرسوله ولأولي الأمر، أي العلماء والخطباء والدعاة. في حين ان الديمقراطية تفترض ذاتاً حرة قادرة على ممارسة التفكير وصوغ المواقف من دون أية مسبقات إيمانية أو عقائدية، أي تفترض ذاتاً همها الأول انتاج معرفة بالواقع، لا العمل على تطبيق أصول مقررة أو أحكام جاهزة. من هنا فإن اقتراح النيهوم لا يفعل سوى أن يثبّت سلطة العلماء الذين ينتقدهم، أي هو حل يخدم في النهاية الذين يريد تحرير الاسلام منهم. إنه حل يعيدنا إلى الوراء بدلاً من أن يدفعنا إلى الأمام. هذا إذا حملنا اقتراحه على محمل الجدّ، أما إذا لم نحمله، فسنعتبره مجرد نكتة من نكات الاستاذ النيهوم.

ولكن هل الحل يكون في استرجاع الأصل المكبوت أو المنسي؟ لا أعتقد. لأنه لا يمكن أن ننخرط في صناعة الحياة الحديثة بعدة فكرية قديمة. لا يمكن أن نكتنه وقائع العالم المعاصر برؤى ومفاهيم قديمة بالية باتت أعجز من أن تُفسِّر أو تعلل، ولا يمكن أن نبني اجتماعنا ونؤسس علاقاتنا، سواء فيما بيننا أو فيما بيننا وبين بقية الدول والأمم، من خلال أنظمة الفقه ومنظومات القيم التي كانت سائدة في العصر العباسي. باختصار لا يمكن تبني مفاهيم وصوراً ومؤسسات وآليات تنتمي الى نموذج حضاري استنفد طاقته وفقد فعاليته. هذه حقيقة ينبغي الاعتراف بها. فلكل عصر، ولأقل لكل فضاء حضاري لغته وحداثته. ونحن إنما نعيش في أجراء الحداثة الغربية بكل ديناميكيتها الفكرية وتحولاتها المعرفية، وابتكاراتها العلمية، ومع ذلك فإن بعضنا يصر على مجابهة المشكلات التي تطرحها علينا حياتنا الراهنة بسلاح فكري قديم، أي بالاعتماد على الموروث المستنفد من الانساق المعرفية وأساليب التنظيم والتواصل. والنيهوم، إذ يقترح العودة إلى الجامع إنما يختار الحل السهل، أي اللاحل، وهو يعطي بذلك مثالاً على بؤس الفكر الاسلامي وقصوره، أي عجزه عن ممارسة نشاطه وإبداعه في ابتكار الحلول والمشكلات.

إن الحل لا يعني رمي الثقافة المترجمة في سلة المهملات، أي لا يعني رفض منجزات الحضارة الغربية، كما لا يعني تقليدها، لأن تقليدها لا ينتج سوى المسخ والتشوه، ولأن رفضها يعني القفز فوق الحقائق، أي يعني عمى البصر والبصيرة، فضلاً عن أن هذا الرفض هو موقف مستحيل، بل هو زيف نمارسه في وجودنا وعلى حساب وجودنا، ذلك أن الحضارة الغربية، على سلبياتها بالنسبة إلينا، فهي تمدنا بأسباب الحياة الحديثة، من أدوات وأجهزة وسلع وخبراء..

ولكن الحل لا يعني أيضاً تقليد الماضين في كل ما فكروا فيه وصنعوه، كما لا يعني في الوقت نفسه نفي التراث. لأن نفي التراث مستحيل أصلاً، إذ التراث هو تواريخنا وأزمنتنا التي لا تنفك تحضر وتؤثر في فكرنا وسلوكنا. ولأن التماهي مع التراث بالكلية يُعدّ خروجاً من العصر وتوقفاً عن الحركة وعجزاً عن الخلق والابتكار، فضلاً عن كونه لا ينتج سوى حلول عقيمة تعقّد المشكلات المعقدة بدلاً من حلها.

ولهذا فالمطلوب أن نستجيب للتحدي الذي يجابهنا به واقعنا: كيف نصنع ذواتنا؟ كيف نفكر بحرية ونمارس وجودنا بقوة؟ هذا هو السؤال الاستراتيجي؛ كيف ننتج معرفة

وعلماً بالواقع؟ كيف نتعامل مع وقائع العالم المعاصر بصورة فعالة منتجة؟ أي بطريقة نؤثر فيها بالأحداث كما نتأثر بها؟ ولن يكون ذلك إلّا بالخروج من حال القصور، أي بالتحرر من العقائد والايديولوجيات التي تصادر العقل وتعطل الفكر. لن يكون إلّا بابتداع نموذج جديد أو ببناء صيغة مبتكرة، أي بتأسيس مرجعية حديثة نتمكن بواسطتها من قراءة التراث واستثماره بتحويل المعرفة بالنصوص القديمة من معرفة ميتة إلى معرفة حية، كما نتمكن في الوقت نفسه من الإفادة من منجزات الحداثة الغربية بأقلمتها مع اللغة العربية وتبيئتها في الثقافة العربية. نعم إن الحل هو أشبه بالمعجزة، ولكن المعجزة لا تُنقل ولا تقلد، بل تجترح وتبتكر، وتقليدها هو عين العجز. ولهذا فالحل الذي نبحث عنه ليس مدفوناً في بطون التراث ولا هو جاهز لكي ننقله عن الغير، وإنما ينبغي صنعه وإنتاجه.

وما دمنا نتحدث عن الديمقراطية، فإن الديمقراطية ممارسة تقوم على الخلق والابتكار كما تقوم على الانتاج والتبادل. ولهذا فلن نمارس ديمقراطيتنا ولا حريتنا، إلّا إذا نجحنا في إعادة صياغة الديمقراطية فيما نحن نصنع عالمنا ونعيد صياغة واقعنا السياسي، بحيث نقدم صيغة ديمقراطية، جديدة مبتكرة، تشكل نموذجاً له طابعه الإنساني، أي يمكن للغير أن يتطلع إليه أو يفيد منه. ولكن يبدو ان النيهوم لا يريد لنا أن نبتكر ونجدد، كما لا يريد لنا أن نفيد من الغير أو نتواصل. إنه ضد التبادل في عصر يُوصف بأنه عصر التبادل والتواصل، تبادل السلع والأدوات، وتبادل الأفكار والمعلومات، وتبادل الأشخاص والكائنات. وهذا يكفي للحكم على الحل الذي يقترحه النيهوم على العرب والمسلمين بالفشل والعقم. ذلك إنه لا يمكن لأي تشكيل اجتماعي ديناميكي فاعل ان يكفي نفسه بنفسه، ولا يمكن لأي مشروع حضاري أن ينشأ ويزدهر، ما لم يكن أصحابه وحملته قادرين على إقامة التواصل وتوسيع التبادل إلى أقصى حد ممكن، سواء فيما بينهم أو فيما بينهم وبين الخارج. بالطبع إن النيهوم لا يرفض تبادل السلع والأدوات. فهذا مطلب غير ممكن، لأنه يعني أن يعود أحدنا إلى حياة هي أقرب إلى حياة التوحش في البراري ما دام معظم السلع والأدوات التي نستهلكها نحن الآن هي من انتاج الغرب. فهو في الحقيقة ضد التبادل الثقافي، فشعاره هو: نعم لتبادل السلع والأدوات، لا لتبادل الأفكار والنظريات. والأصح أن نصوغ هذا الشعار بصياغة أخرى باحلال كلمة «استيراد» محل كلمة تبادل: نعم لاستيراد السلع والأدوات، لا لاستيراد الأفكار. وهذا هو الشعار نفسه الذي يرفعه دعاة الانغلاق الذين يعتبرون التبادل الثقافي والفكري استيراداً

عقائدياً، أي كفراً وإلحاداً. والنيهوم يثبت مرة أخرى، لا أخيرة، أنه يقف في صف الذين ينتقدهم ويتبرأ من دعاويهم.

ولو كان داعيتنا يدعونا إلى الخلق والابتكار والانتاج بمعزل عن الغرب وسلطانه الفكري، لهان الأمر. إلاّ إنه لا يحضنا على انجاز مثل هذه المهمة، لأن الحل، برأيه، موجود منذ أربعة عشر قرناً على ما اتضح وتقدم. هكذا فهو لا يريد لنا، نحن المعاصرين من العرب، أن نبتكر الحلول الملائمة لما يجابهنا به واقعنا من التحديات والمشكلات، بل يريد إرجاعنا إلى القمقم، إلى القوقعة الأصولية ذاتها، أي إلى سلطة السلف والنص والعقائد الموروثة، في حين أن المطلوب هو أن نمارس حريتنا في التفكير والنقد بمعزل بل ضد كل سلطة تمارس على الفكر آلياتها في الكبت والمنع أو في الحجب والتمويه، أكانت سلطة التراث أم سلطة الحداثة، سلطة النص أم سلطة الحاكم.

ولهذا فإن النيهوم يموه المشكلة في الأجوبة التي يقدمها. فهو لا يسعى إلى تحريرنا وتنويرنا، بل يعمل على تكبيلنا وسجننا في هذا الكتاب المسمى: الاسلام في الأسر. ومَثَله في كتابه مثل القائل: إن النفس هي في الأصل حرة طليقة، ولكنها سُجنت في سجن البدن، فالمطلوب فك قيودها وتحريرها. في حين ان الجسد هو في الحقيقة سجين النفس، أي سجين أفكار ومعتقدات، أو محرمات ينبغي تفكيكها بغية التحرر من سلطانها ورهبتها. وهذا هو شأن القائل بأن الاسلام هو في الأصل شريعة صحيحة عادلة، ولكن أهله يأسرونه، فالمطلوب تحريره وتطبيقه بشكل سليم، إذا أردنا أن نجد علاجاً شافياً لمشكلاتنا. في حين أن المسلمين هم في الواقع أسرى إسلامهم، أي أسرى أنماط وتصورات وصور وكلمات أو استيهامات ينبغي تحليلها وتفكيكها، إذ أردنا أن نمارس فعاليتنا الفكرية وأن نفسر بعض ما نشكو منه من عجز عن اكتناه الواقع ومعالجة المشكلات التي يجابهنا بها. وكما ان القائل بأن النفس هي سجينة البدن، يحجب كون جسده، هو سجين نفسه؛ كذلك فإن القائل بأن الاسلام هو في الأسر يحجب كون المسلم هو أسير إسلامه. أقول وأؤكد مرة أخرى: أسير إسلامه، وليس الاسلام، إذ لكل واحد، فرداً كان أم جماعة، تصوره الخاص وقراءاته المختلفة للاسلام؛ كل واحد يمارس إسلامه الذاتي باختلافه عن الاسلام المختلف أبداً عن ذاته باختلاف ممارساته والكلام عليه.

ولا يعني هذا التصور للإسلام أنني أنكر وجود هوية إسلامية، كما يظن بعض الذين يقرأون ولا يفقهون. وإنما القصد أن الاسلام لا يمكن اختزاله إلى مجرد مذهب فقهي أو

منظومة عقائدية أو نظام سياسي. ليس هو حقيبة فكرية تحتوي على جميع الحلول لجميع المشكلات كما يتصوره بعض الدعاة، بقدر ما هو يشكل، بنصوصه ومؤسساته ووقائعه، إمكاناً للتفكير، أي معطى ثقافياً ينبغي درسه وتحليله، أو رأسمالاً رمزياً ينبغي صرفه واستثماره. وليس هو نسقاً علمياً أو فكرياً متماسكاً كما يتصوره بعض الفقهاء والمتكلمين، بقدر ما هو عالم ثقافي تختلف أنظمته المعرفية وتعدد اتجاهاته الفكرية. وليس هو أمة واحدة أو دولة واحدة أو مجتمعاً متراصاً، وإنما هو كلية اجتماعية سياسية تقوم على التماثل والتلاحم والتواصل، كما تقوم على الاختلاف والتنافس والتعارض. نعم ان للإسلام هويته، ولكنها هوية مركبة متعددة، واسعة، متغيرة، مصنوعة، ينتمي إليها كل المسلمين الذين هم مختلفون في تصورهم للإسلام وكيفية ممارسته أو التعامل معه. فمنهم من يغلّب في تصوره له الجانب السياسي والسلطاني، ومنهم من يغلّب الجانب الأدبي والأخلاقي أو الجانب الفلسفي والعرفاني أو الجانب المدني والعلماني؛ منهم من يمارسه بصورة أحادية ضيقة مغلقة غير معترف إلا برأيه ومذهبه، ومنهم من يمارسه بصورة مرنة سمحاء منفتحة على من يخالفونه في المذهب والمعتقد، بل على البشر أجمعين؛ منهم من يتعامل معه كسياج عقائدي أو سجن فكري، ومنهم من يتعامل معه كأفق روحي أو فضاء ثقافي، كمساحة «للتواصل الايجابي والفعل الحضاري» على ما يتصوره ويدعو إليه المؤرخ اللبناني وجيه كوثراني.

محمد عمارة ومخاتلة النص

(نقد الفكر الاسلامي المعاصر في أحد نماذجه)

يُعد محمد عمارة من أكثر الكتاب العرب غزارةً في البحث والتأليف، بل هو يأتي في طليعة الباحثين الإسلاميين من حيث هذا الكم الهائل الذي كتبه حتى الآن في مجال الاسلاميات، والذي نجده منشوراً في مختلف الصحف والمجلات العربية، هذا فضلاً عن عشرات الكتب التي قام بتحقيقها أو تأليفها.

وآخر ما قرأتُ له دراسته في جريدة «الحياة»(*) حول «نظرية المعرفة الإسلامية». وقد استوقفتني هذه الدراسة بدءاً من عنوانها وانتهاءً بآخر عبارة من عباراتها، فحاولت أن أقرأ فيها، بفحص منطوقاتها ونقدها بغية التعرف إلى ما تعلنه وتقوله بالكشف عما تسكت عنه ولا تقوله.

وأتوقّف، بشكل خاص، عند العنوان نفسه، وهو منطوقٌ[1] يتردّد على امتداد المقالة، بوصفه مدار الكلام، ولكن بصيغ مختلفة منها: نظرية المعرفة الاسلامية، المنظور الاسلامي في المعرفة، نهج أو منهاج الاسلام في المعرفة... هذه العبارات المتباينة في منطوقها، والتي يستعملها محمد عمارة بالمعنى نفسه، تريد أن تقول لنا ما مفاده:

في ما يتعلق بمشكلة المعرفة، هناك نهج خاص بالإسلام، مستقل بذاته، قائم سلفاً بأطره وقواعده ووسائله التي يمكن ضبطها وتحديدها كما هي، بالرجوع إلى الأيات والأحاديث أو إلى أقوال السلف والعلماء، ومن ثمّ يمكن نقلها والتعبير عنها بنص صريح وكلام لا لبس فيه. ومحمد عمارة يندب نفسه لهذه المهمة، معطياً إياها الحق في تمثيل الإسلام والنطق باسمه، فيما يخص هذه المشكلة الفلسفية العويصة التي هي معرفة المعرفة، أي: كيف نعرف وماذا يمكن أن نعرف؟

(*) نُشرت على ثلاث حلقات في الأعداد التي صدرت بتاريخ 9،8،6 أيلول 1992.

(1) المنطوق هو وحدة من وحدات الخطاب. وهو يقابل الجملة على الصعيد النحوي أوالقضية على الصعيد المنطقي. وتمييز المنطوق من الجملة والقضية بالإرتقاء به إلى مصاف المفهوم، هو من إنجازات المعاصرة التي أنشأت خطاباً حول الخطاب بإخضاع المنطوقات والوقائع الخطابية إلى الدرس والتحليل.

وبالإمكان التوغل في قراءة العنوان بتفكيك بنيته، لتعرية المسلمات الضمنية التي يسكت عنها نصه (نص العنوان أعني) بقدر ما يتأسّس عليها. إن هذه المسلمات تبدو لي، عند التحليل، عبارة عن جملة من الاعتقادات والادعاءات ألخصها أعلى الوجه الآتي:

الاعتقاد بأن الكيانات الفكرية والتركيبات العقائدية هي مفهومات أو مدلولات متعالية، متواطئة أو متزامنة مع نفسها، قائمة بذاتها مسبقاً، قبل أشكال ظهورها وانماط تحققها في الخطابات والنصوص، أو في المؤسسات والتصرفات؛ ينبني عليه الادعاء القائل بوجود إسلام صاف واحد، متماثل أو متجانس مع نفسه، متعالٍ على اللغة التي ارتبط بها وعلى النصوص التي تشكّل فيها، مستمر هوهو بصرف النظر عن المسلمين الذين مارسوه وصنعوه، وبمعزل عن أي تأثير أو عدوى، ومن غير ما نسخ أو تبديل.

الاعتقاد بإمكان تطابق النص المقروء مع نص القارىء الذي يحاول التعرف إلى مضامينه المعرفية، بالشرح والتفسير أو بالدرس والتحليل، أي الاعتقاد بتطابق الذات القارئة مع الموضوع المقروء، دونما اي توجيه أو تعديل أو تكييف يمكن أن تمارسه الذات على الموضوع؛ يَنْبني عليه الادعاء القائل بأن ما نُنْشِئُه حول الإسلام من أقوال ونصوص إنما تقول حقيقته وتتطابق مع هويته.

الاعتقاد بأن الموضوعات التي نتحدث عنها، أكانت كيانات معرفية أم كائنات عينية، ممارسات خطابية أم غير خطابية، ذواتاً أم افعالاً، تبقى هي هي بعد الحديث عنها والكتابة فيها، أي الاعتقاد بأن معرفة الموضوع لا تُغيِّر من حقيقة هذا الموضوع؛ ينبني عليه الادعاء بوجود نهج إسلامي في المعرفة، ثابت، متفق عليه بين فِرَق الاسلام ومذاهبه وأئمة العلم فيه، نهج لم يتغير بتغير النُصوص التي كُتِبت فيه أو بتراكم المعارف التي أُنتِجت بصدده.

على هذا كله يقوم، بشكل صريح أو ضمني، ادعاء الباحث الاسلامي بأن حديثه في المعرفة الاسلامية يمثل وجهة نظر الإسلام الحقيقي الأصولي، أي يعبّر عن النهج الاسلامي الصحيح الذي ينبغي على المسلم الحق اتباعه في طلب العلم والمعرفة. وبناء عليه، فإن محمد عمارة يُجيز لنفسه أن يقرر ويفصل على نحو حاسم، بين ما هو إسلامي وما هو غير إسلامي، بين ما يوافق عليه الاسلام وما لا يوافق عليه، معتبراً أن كل من أو ما

يخالف ذلك، أي وجهة نظره وقراءته في النصوص والأحداث، لا يصدر عن وجهة نظر إسلامية، أو لا ينتمي إلى الإسلام بالمرة، ومن ثم يستحق الإدانة والرفض بل التجريم، كما يذهب في حكمه على المنهج العرفاني والمنهج العقلاني في آن، وعلى ما يصرح بذلك في هذا النص:

«... وإنما الرفض لهذا المنهج العرفاني وطريقه نابع من كونه غير قابل للموضوعية وغير صالح للتعميم، فلا يصلح أن يكون طريق الأمة وقوام الحضارة. فنحن لا نجرّم أصحابه، وإنما نجرّم الدعوة إلى اعتماده طريق تدين الأمة ومذهب عقيدتها.

والموقف ذاته ينطبق على نهج نفر من أعلام التيار العقلاني في فكرنا الإسلامي، أولئك الذين قالوا بإمكان قيام «شريعة عقلية» يصل إليها الناس بالعقل وحده دونما حاجة إلى الوحي والسمعيات...»

هذا ما يقوله بالحرف باحث إسلامي يعيش بيننا في هذا العصر: إنه يذهب إلى تجريم الأخذ بالمنهج العرفاني والمنهج العقلاني معاً طارداً بذلك من فلك الحقيقة الاسلامية مذاهب وتيارات وأنظمة معرفية تمثّلت بالفلاسفة والصوفية والإمامية... هكذا متغافلاً عن وقائع صارخة يحفل بها التاريخ وتشهد بها أيضاً النصوص والخطابات، ومفادها أن الاسلام، الذي هو هوية حضارية كبرى، شكّل وما يزال يشكل، ساحة صراع تشتبك فيه قوى متضاربة متعاندة على الصعيد السياسي أو الاجتماعي أو الإتني، كما يشكل، على صعيد آخر، عالماً هو في غاية التنوع والثراء، من حيث جغرافيته الفكرية وأنظمته المعرفية، بل هو يشكّل بحراً تتلاطم فيه تيارات متعددة مختلفة في شتى فروع المعرفة وميادين العلم، بما في ذلك مجال الابستمولوجيا الذي هو مجال العلم بأصول العلم والمعرفة، حيث لا اتفاق بين العلماء والمفكرين على معايير العلم ولا على أسس المعرفة وطرائقها. والأنكى أن عمارة يغفل عن حقيقة أخرى مفادها أن المنهج الصوفي العرفاني هو «قبس» من النبوة، كما أدرك ذلك «حجة الاسلام» الغزالي. وبكلام آخر، إنه يتناسى أن «الالهام» العرفاني هو نسج على منوال «الوحي» النبوي أو امتداداً له. فنحن هنا إزاء ظاهرتين أو تجربتين تتشابهان من حيث كينونتهما المعرفية، إذ كلتاهما تقدم نفسها بوصفها تتلقى عن الغائب المتعالي أو تتصل به، ولكنهما تختلفان من حيث حقول الاستخدام واستراتيجية الاستثمار. وما يصدق على إحداهما، في هذا الجانب، أعني جذر المعرفة وأصلها الالهي الغيبي، يصدق على الأخرى، بحيث أن إثبات الوحي أو نفيه

هو إثبات أو نفي للالهام. إنهما وجهان لعملة واحدة، معرفياً، وتجريم الاعتماد على النهج العرفاني اللامعقول، يلقي ظلالاً من الشك على وحي الرسل ونبوة الأنبياء.

ولا غرابة في موقف عمارة المعادي للتيارات العرفانية والعقلانية. فهذا هو المنطق الذي يحكم العقل العقائدي والايديولوجي عامة، أكان كلامياً أم لاهوتياً، دينياً أم علمانياً. إنه منطق الاستبعاد: استبعاد كل رأي مخالف وكل موقف معارض، ينبني على استبعاد آخر، هو الاعتقاد بوجود حقيقة مطلقة متعالية كلية، يشِفّ عنها الخطاب ويمكن أن تعرف على كل نحو يقيني ونهائي، أي استبعاد أن تكون الحقيقة، وبخاصة الحقيقة الدينية العقائدية، مشروطة، متغيرة، متعددة، مصنوعة، أي مختلفة باختلاف اللغات والنصوص، وباختلاف التجارب والممارسات.

وهذا الاستبعاد للآخر، عقائدياً، ليس مجرد موقف معرفي نظري، وإنما هو موقف له وظيفته السلطوية، وهي الحفاظ على وحدانية المرجعية باحتكار المشروعية. فالنموذج العقائدي لا يقرّ للغير بأي مصداقية أو مشروعية، لأن من شأن هذا الاقرار زعزعة سلطته العقائدية، أي التشكيك بيقينية معتقده وأحقيته. الأمر الذي يفقده مبرّر دعواه ودفاعه. ولهذا فهو لا يقبل بطبيعته التعدد والاختلاف. والحال فإنه إذا كان لكلٍ أن يمتلك حق الاختلاف، في المعتقد، وممارسة اختلافه بوصفه مبرّراً ومشروعاً، فإن مآل ذلك تعدد المشروعيات والمرجعيات، ومن ثمّ القضاء على وحدانية الحقيقة اليقينية التي يدعي امتلاكها وحراستها أرباب العقائد وأمناؤها المدافعون عنها. من هنا فإن العقائدي، المغلق، إذ يتحدث عن معتقده، فإنه يتحدث بلغة جازمة قاطعة، قائلاً لك: هذا ما أجازه الاسلام وما لم يجزه، أو هذا ما أفسح فيه المجال وما لم يفسح، باختصار إنه يقول: هذا هو رأي الاسلام في هذه المسألة، وكل ما عداه مرفوض يستحق الإدانة والتجريم.

هكذا فإن محمد عمارة يرفض أن يكون المنهج العرفاني طريقاً للتديّن، فيما التدين نفسه يقوم على الوحي الذي هو الوجه الآخر للكشف والالهام. وهو يرفض أيضاً أن يكون المنهج العقلي طريقاً للتدين، أو بديلاً عن الشريعة، فيما هو، أي عمارة، يتبنى استراتيجية عقلية في الدفاع عن الشريعة وتسويغ الوحي. وهو إذ يفعل ذلك، إنما يستبعد ما لا يقوله نصه، ولكنه ماثل فيه، ربما من فرط وضوحه.

ونص عمارة يقدّم مثالاً على آلية الحَجْب بل على لعبة المخاتلة التي يمارسها

الخطاب الكلامي[2]: فإن هذا الخطاب يستبعد العرفان على مستوى منطوقه، تدليلاً على صدق الوحي وأصالته[3] ، متستراً بذلك على عرفانية الخطاب الديني النبوي؛ كذلك فهو يستبعد الشريعة العقلية، في معرض دفاعه عن الشريعة الدينية، متستراً بذلك، أيضاً، على كونه يعطي الأولوية للعقل على الشرع بمحاولته تأسيس العقيدة والشريعة بأدوات العقل؛ وأخيراً فهو يستبعد الخطابات الكلامية المغايرة له، تسويغا منه لذاته، ولكنه لا يفعل بذلك سوى أن يحجب غيريته ومواقعيته[4]. وتلك هي المفارقة التي ينطوي الخطاب الكلامي: فالمتكلم يتحدث بلغة العقل والبرهان لكي يبرر الأمر والنص، أي خطاب اللامعقول، من هنا فكينونه خطابه عقلانية، في حين أن مرماه سمعي نقلي عرفاني. وهو، أي المتكلم، يقرأ الحدث أو النص بلغته ومن منظوره وعلى طريقته، فيتصرف به ويُعيد إنتاجه، بتأويله وصرف معانيه، فيما هو يدّعي لكلامه صفة الإطلاق والتعالي والشمولية.

وهذا شأن عمارة في دراسته: إنه يستبعد من المحيط الاسلامي كل مالا يتفق مع ما يعتقد به أو يعرفه عن «المعرفة الاسلامية». وهو إذ يفعل ذلك، فإنه يسكت أولاً عن جزئية نظرته التي لا يمكن أن تتساوى بالاسلام، فكيف بأن تستغرقه، لأنها لا تعدو كونها مجرد وجهة نظر، من بين وجهات نظر أخرى في المعرفة الاسلامية وفي المعرفة عامة[5].

وهو يسكت ثانياً عن اختلاف قراءته وعن خلافيتها[6]، أي عن كونها مجرد قراءة للإسلام وفيه، يمارس عبرها محمد عمارة إسلامه الذاتي لا الاسلام في ذاته؛ إذ لا وجود لإسلام في ذاته إلا في ذهن دارسه أو قارئه. إذن فهو يمارس، في دراسته، اختلافه عن الإسلام، المختلف أبداً عن ذاته، باختلاف ممارساته والكلام عليه.

ومع ذلك فإني لا أرى أن ممارسة محمد عمارة لاختلافه المعبِّر عنه في دراسته،

---

(2) نسبة إلى علم الكلام.

(3) إن الخطاب النبوي يستبعد ويُدين العرفان والكهانة وسائر أشكال النبوءة أو أنماط التلقي عن الغائب التي توصف بأنه كاذبة زائفة. وهذه آلية من آليات الدفاع التي يمارسها الخطاب المذكور، تأسيساً لمشروعيته وتسويغاً لتمايزه، تقوم على اتهام الشبيه واستبعاد النظير.

(4) وأعني بهذا اللفظ مقاربة الموضوع من منظور علائقي نسبي.

(5) أعني بالاسلام هنا كل النصوص التي اتفق على تسميتها إسلامية، ابتداءً من النص القرآني وانتهاء بآخر نص ألفه مسلم قبل العصور الحديثة.

(6) أي كونها موضع خِلاف.

هي من النوع المنتج الخلّاق، كما كان شأن الأعمال الكلامية والفلسفية التي شهدها الإسلام إبّان عصور ازدهاره العلمي والفكري. فالذي يّطلع على هذه الدراسة لا يقف فيها على نتاج معرفي يدل على الجدّة والابتكار، فيما يخص النشاط المعرفي الذي هو موضوع البحث والدرس، أعني أن قارئها، لا يفوز بعد قراءتها بجديد حول حقيقة المعرفة وعلاقتها بمعرفة الحقيقة. إذن لسنا ههنا إزاء معارف نتوصل بواسطتها إلى ما لم نكن نعرفه من أمر المعرفة، بل ثمة أقوال تبرّر ما سبق لنا أن عرفناه. لا مُراء أنها دراسة لها نفع، ولكن من حيث المعلومات التي تستعرضها لا من حيث الأفكار التي تعرضها، إذ هي لا تولد فكراً. من هنا فإن أهميتها تكمن في طابعها التاريخي وفي وظيفتها الايديولوجية.

وبتقييمها على هذا النحو، أي على المستوى الفكري، تبدو لنا شاهداً على بؤس الفكر الإسلامي المعاصر، قياساً على الانجازات التي حقّقها أئمة العلم والفكر في الماضي. فالقدماء قاموا بتطوير العلوم التي ورثوها عن الأوائل، بخاصة اليونان، فضلاً عن أنهم أفلحوا بتأسيس علوم جديدة، وبارتياد مجالات معرفية لم تكن معروفة من قبل. أما المحدثون والمعاصرون فإن مهمتهم على ما يبدو، هي قول ما قيل وترديد ما هو معروف. ولا غرابة. إذ في نظرهم، كل شيء انكشف وقيل من قبل، وبالتحديد مع الحدث الاسلامي، حيث بلغت البشرية، لأول مرة، رشدها ورشادها، وحيث تمّت النعمة وانبلج نور الهداية؛ الأمر الذي يعني أن ما أتى ويأتي، بعد ذلك، ليس سوى تفسير ما نُصّ عليه أو شرح ما قيل، أو الكشف عما أُريد قوله. والمغزى هنا، أعني معنى المعنى، هو الاعتراف بالعجز والتوكيد على النقص والقصور. ولا شك، عندي، أن مثل هذه القراءة للأحداث والنصوص، كما يمارسها محمد عمارة وأمثاله، هي التي تفسر لنا قصورنا العقلي وعجزنا عن الإتيان بما هو جديد وأصيل ومبتكر في مجالات الفكر والمعرفة.

الخطاب الايديولوجي العربي:

خطاب ايديولوجي يشهد على سقوطه؟

ماذا نقرأ

من يقرأ دراسة أو مقالة، ينتظر أن يجد عملاً فكرياً يُشبع نَهَمه إلى المعرفة ويغمره بمتعة الكشف. من يطّلع على نتاج جديد، يتوقع أن يقف على الجديد المختلف الذي يثير ويدهش بجدّته واختلافه، أو يَلْقى الرائع الذي يصدم الفكر والشعور فيوقظ العقل من سُباته وينتشل المرء من وعيه السادر. وبكلمة مختصرة، من يهوى المعرفة ويبحث عنها، لا تُرضيه تلك الخطابات التي يطغى عليها اللغو والهذر والكلام المكرّر المعتاد، بل يفتش عن لغة جديدة مبتكرة يعرف بواسطتها ما لم يكن يعرفه من أمر هذا العالم.

وأنا إذ أقرأ في العدد (68) من مجلة الفكر العربي، شاكراً للمشرفين عليها تكليفهم لي بمراجعته ونقده، فإني سأنطلق من هذا المقياس الصعب في تقييمي لمحتوياته. ولا حيلة لي في ذلك. فأنا عندما كلّفت بهذه المهمة الصعبة، كنتُ قد فرغت لتوّي من قراءة مقالة رائعة للروائي التشيكي ميلان كونديرا[1] ، يعالج فيها الرواية وتاريخها معالجةً فلسفيةً أنطولوجية، بأسلوب جذاب ممتع، وبطريقة جديدة مغايرة، باهرة ومدهشة، تخرج على المقاييس المألوفة والتعريفات الجاهزة. والحق أني عندما كنت أقرأ هذه المقالة، كنتُ أشعر بأن كاتبها يرتحل بي من عالم إلى عالم وينتقل من كشف إلى كشف، بحيث أني انتهيت بعد قراءتها على غير ما بدأت به، فعرفت ما لم أكن اعرفه من أمر الرواية وما وراء الرواية، أي علمت ما كنتُ أجهله من حقيقة الكائن عينه.

ولا أخفي على القارىء أني عندما شرعت أتصفح دراسات العدد المذكور، وكنتُ لا أزال تحت تأثير مقالة كونديرا التي استحوذت عليَّ وفَتَنَتْني بجدّتها وروعتها وأصالة كشوفاتها، أشفقتُ على تلك الدراسات أن أقرأها بعد مقالة كونديرا وقياساً عليها. ولا

(1) ميلان كونديرا، في الرواية، ترجمة بدر الدين عردوكي، مجلة العرب والفكر العالمي، العددان الخامس عشر والسادس عشر، مركز الانماء القومي، بيروت، 1991.

يغضبنّ أحد، فإن هذه المقالة جعلتني أنا أيضاً أُشفق على الكثير مما أكتبه وأدفع به إلى النشر.

وإذا كان عليَّ أن لا أطلب المُحال، فإن أقل ما أطلبه، وأنا أنظر في العدد الذي بين يديَّ، أن أقف على معالجات لا تخلو من جـدّة، سواء من حيث الرؤية والمنهج، أو الأداة والمفهوم، أو اللغة والتوجّه، معالجات ترضي بعضاً من فضولي المعرفي وتجعلني أزداد معرفةً بواقعي أو بذاتي وفكري، سيّما أن العدد (68) مخصص في الأساس للبحث في «مأزق الايديولوجيا»، والايديولوجيا هي ميدان معرفي يُعنى أصلاً بالأفكار وصلتها بالحياة والواقع والعالم، وخاصة أن مجلة «الفكر العربي» تصدر عن مركز من مراكز البحث العلمي، ويكتب فيها باحثون اختصاصيون أو ذوو سلطات معرفية أكاديمية.

وسأبدأ من البداية، بل مما قبل البداية، أي من العنوان بالذات، لكي أستنطقه عما يقوله ولا يقوله، عما ينطق به ويسكت عنه. والحق أن نص العنوان يُنبئنا بمضمون الدراسات وتوجّه أصحابها. فهو يقول لنا ان الايديولوجيا هي في مأزق. وبالطبع فإن الذي ولّد هذا المأزق أو بالأحرى جعل الكلام عليه ممكناً الآن، وليس من قبل، هو ضخامة الأحداث والتحولات التي شهدها العالم في الآونة الأخيرة، كما تمثلت في تفكك منظومة الدول الاشتراكية وانهيار الاتحاد السوفياتي. ولهذا فالمقصود بالكلام على المأزق هو «الايديولوجيا الاشتراكية» بمختلف أشكالها ومنوعاتها من ماركسية وقومية. غير أن العنوان المذكور يحجب بقدر ما ينبيء. فهو، إذ يشير إلى مأزق تعاني منه الايديولوجيا، فإنه يستبعد في الوقت نفسه مفاهيم أخرى يمكن أن تصف واقع الايديولوجيا وتدنو من حقيقتها. فهو يستبعد مثلاً مفهوم «البؤس» الذي استعمله كارل بوبر في كتابه «بؤس الايديولوجيا»[2] في معرض نقده للمذاهب والنظريات التي يزعم أصحابها الوقوف على قوانين التاريخ والتنبؤ بمساره. وهو يستبعد بشكل خاص مصطلحاً آخر هو المقصود، وأعني به مصطلح «الأفول» أو «السقوط» الذي هو قيد التداول الآن على ساحة الفكر العالمي. هكذا ينبئنا العنوان منذ البداية بأن الايديولوجيا لم تنته ولن تنتهي، كما يُقال ويشاع، بل هي تمر في مأزق، مجرد مأزق. والمطلوب هو إيجاد الحلول والمخارج.

وبصرف النظر عما إذا كانت الايديولوجيا باقية أم زائلة، واقعة في مأزق أم غير

(2) ترجم هذا الكتاب مؤخراً إلى العربية؛ راجع كارل بوبر، بؤس الايديولوجيا، ترجمة عبد الحميد صبرة، دار الساقي، لندن، 1992.

واقعة، فإن ما يشير إليه العنوان يدل على أن القيّمين على هذا العدد من مجلة الفكر العربي ينطلقون في الأصل من موقع الرد على القائلين بنهاية الايديولوجيا. ولما كان المقصود بالايديولوجيا الآفلة هنا الايديولوجيا الاشتراكية، فإن الردود تتم في الغالب من الموقع نفسه ومن المنظور ذاته، أي من منطلق الدفاع عن تلك العائلة من المصطلحات الشائعة في الخطاب الايديولوجي العربي، كالثورة والتحرر، أو الاشتراكية والشيوعية، أو الماركسية والقومية، إلى آخر السلالة. فالمنطلق هو إذن منطلق عقائدي ايديولوجي، لا منطلق عقلاني نقدي. ولهذا لا نتوقّعنّ نقداً للايديولوجيا الاشتراكية في ضوء ما تكشف عنه واقع العالم من الانهيارات الكبرى والتحولات الجذرية. لا نتوقعن نقداً للفكر الماركسي أو القومي. فالأمر هو مجرد دفاع عن الذات. بل هو مجرد ردات فعل على ما ينتجه الفكر الغربي من الأفكار والمعارف. وهذا هو واقع الفكر الايديولوجي العربي. إنه ليس قادراً على تحويل ردات الفعل، أي ما يتلقفه ويقرأه، إلى فعل معرفي خلاق. فهو لا ينتج معرفة، أي لا ينتج مقولات أو نظريات أو مذاهب، ولا يبتكر مناهج أو طرائق، لأنه لا يمارس النقد. والنقد الحقيقي هو نقد الفكر لعاداته وآلياته وأدواته. ولهذا فإن الفكر الايديولوجي العربي هو فكر مقلد تابع، يدور على نفسه ويجتر مقولاته الأبدية المتعالية التي لا تحول ولا تزول، والتي تتجاوز التاريخ وتعلو عليه. نعم إنه ينتقد. ولكن نقده هو من قبيل الدفاع والتبرير، أو هو سعي إلى نفي الوقائع وحجب الحقائق.

لا شك أن الافتتاحية التي كتبتها الدكتورة فهمية شرف الدين، تصديراً للعدد وتمهيداً للمقالات التي يتضمنها، لا تُغفل مسألة النقد. فالدكتورة شرف الدين، وهي القيّمة على معهد الانماء العربي الذي تصدر عنه المجلة، تقرّ بأن الايديولوجيا، بما هي «قناع» يُوظف في المجال السياسي، لا يمكن أن تكون بمنأى عن النقد، وإلا كان الأمر مجرد مصادرة على المطلوب. وهذا ما لا تريده، بل هي تدعو إلى ممارسة النقد ومواصلة النقاش.

نقد أم تبرير

حسناً، لِنَرَ إذا كان الأمر يتعلق بالنقد أم بالتبرير، بالكشف والتعرية أم بالحجب والتعمية. لِنرَ حقاً: هل الذين أثارهم الكلام على نهاية الايديولوجيا قادرون على شحذ أدواتهم وابتكار وسائلهم في الرد على المقولة التي طرحها مفكرون غربيون منذ زمن، أي

قبل فوكوياما صاحب المقالة الشهيرة عن نهاية التاريخ والايديولوجيا، أم أن الأمر لا يعدو كونه مجرد ردود فعل هزيلة لا ترقى إلى مستوى الخطاب الذي تنتقده؟ أقول ذلك لأشير إلى معيار أعطيه الأولوية في تقييمي للدراسات وللأعمال الفكرية، وهو أني أميّز بين نص قوي جدير بما يطرحه ويعالجه أو ينتقده، ونص ضعيف ليس جديراً بما ينتقده أو يتناوله بالبحث، وذلك بصرف النظر عن المذهب الذي يتبناه صاحب النص وعن الأطروحات التي يدافع عنها. وبالفعل ثمة نص قد تخالف صاحبه بالرأي والموقف، ولكنه يفرض نفسه عليك ويستأثر باهتمامك وإعجابك، بأصالة تساؤله وقوة طرحه وجدة منهجه وعمق تحليله وخصوبة أفكاره. وفي المقابل هناك نصوص لا تحسن معالجة ما تريد معالجته أو لا تحسن الدفاع عما تريد الدفاع عنه، بل تسقط عند أدنى هجوم لسوء أدائها أو ضعف منطقهـا أو سذاجة طروحاتها أو ضحالة معارفها. . والمثل الساطع على ذلك ما نكتبه نحن قياساً على ما كتبه فوكوياما حول مستقبل الايديولوجيا ومصير التاريخ[3]. وأنا إذ أتطرق إلى فوكوياما لا أخرج عن الموضوع، ذلك أن معظم ما نكتبه الآن عن الايديولوجيا، مصدره في الحقيقة مقالة فوكوياما، سواءً عرفنا ذلك أم لم نعرف. فقد شكلت هذه المقالة حدثاً فكرياً ما زال يترك أصداءه ويولد تفاعلاته. إنها شغلت الفكر السياسي والفلسفي بما أثارته وتثيره من الردود والتعليقات والمداخلات أو التأويلات. وحتى الذين انتقدوها وخالفوا صاحبها، أشادوا بها ولم يمكنهم أن يتجاهلوا ما تتسم به من الجرأة والألمعية والروعة. وفي رأيي إن أهميتها لا تكمن في هويتها الايديولوجية، أي في انتصارها لليبرالية على الشيوعية، بقدر ما تكمن في كونها طرحت أفكاراً حيوية خصبة، أي في قدرتها على إثارة هذا الجدل العالمي في أوساط المفكرين والأكاديميين.

أما الذين يتناولون عندنا مسألة الايديولوجيا، فمنهم من لم يطلع على مقالة فوكوياما وعلى ما دار ويدور بشأنها من المناقشات. ومنهم من سمع بهذه المقولة دون أن يستوعب مضامينها وأبعادها. وبالاجمال فالذين يدافعون عن الايديولوجيا عندنا هم كمن يذهب إلى الحرب بغير سلاح. ذلك أنهم يحاربون بأدوات فكرية فقدت مصداقيتها وباتت عديمة الفعالية والتأثير. وهذا هو حال بعض المقالات التي تدافع عن الايديولوجيا الاشتراكية في هذا العدد الذي أقرأ فيه من مجلة «الفكر العربي»: إنها تستخدم أدوات وأجهزة معرفية باتت معارف ميتة، مؤكّدة بذلك ما تسعى إلى نفيه.

(3) راجع بصدد مقالة فوكويوما وما أثارته من الردود والمناقشات الملف الخاص الذي أعدته مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد مزدوج، 83/82، بيروت 1990.

أنتقل بعد هذه المقدمة الطويلة إلى ما لا بد منه، أي أنتقل من التعميم إلى التخصيص، فأقرأ في مقالات العدد أو في بعضها متخذاً منها شواهد على ما ذهبتُ إليه، أي عيّنات من الفكر الايديولوجي العربي.

وسأبدأ القراءة في المقالة الأولى، وقد كتبها الدكتور ساسين عساف، وهي بعنوان: «مأزق الايديولوجيا، عناصره وانعكاساته في الفكر العربي، أواليات التجاوز»، أبدأ بها ليس لأنها الأولى من حيث الترتيب والقيمة، بل لأنها تجمع بين العام والخاص، أي بين الكلام على الايديولوجيا عموماً والكلام على مأزق الفكر العربي خصوصاً؛ ولأنها تمثل برأيي نموذجاً للخطاب الايديولوجي العربي.

في هذه المقالة نجد الكاتب يلاحظ الظواهر ويتساءل حولها:

فهو يلاحظ أن الأمر تعدى اليوم الحديث عن مأزق الايديولوجيا لكي يشير إلى سقوطها، خاصة بعد انهيار الأنظمة الاشتراكية. وهنا يتساءل عساف:

هل الايديولوجيا الاشتراكية انتهت بانتهاء الأنظمة السياسية التي حاولت التعبير عنها؟

أي: هل الانهيار هو انهيار أنظمة أم هو انهيار ايديولوجيا؟ ومن ثم يسأل: هل المأزق الذي تعاني منه الايديولوجيا الشيوعية على مستوى الممارسة هو مأزق على مستوى النظرية والمنهج؟

إنه يسأل ولكنه سرعان ما يجيب: «كل هذه الأسئلة تُطرح في هذا السياق لتؤكد أن الايديولوجيا ليست من عهد مضى. بل هي باقية. إنها في مأزق». بل إن عساف يذهب إلى أبعد من ذلك في تأكيده مُجيباً على نحو مبرم: «مأزق الايديولوجيا الاشتراكية، إنما هو مأزق نظام اجتماعي ـ سياسي ـ اقتصادي ـ أخلاقي.. إنه مازق في مستوى التطبيق والممارسة، وليس في مستوى النظرية والمنهج». ثم يستنتج: «المأزق تالياً هو وليد تراجع عن الايديولوجيا، ونتيجة تشويه لها».

لنفحص منطوق هذا النص: إنه يقول لنا بأن المأزق الذي يتحدثون عنه ليس مأزق

الاشتراكية بل مأزق المجتمعات التي جُرِّبت فيها، مأزق الأنظمة السياسية التي فشلت في تطبيقها، مأزق البشر الذين تخلوا عنها وعملوا على تشويهها. ولعل هذا ما يقوله حرفياً أتباع الديانات ودعاة العودة إلى الأصول. إنهم يحمّلون تبعة ما تعانيه البشرية اليوم من المشكلات والأزمات الى تخلّي الناس عن الإيمان أو إلى فشلهم في فهم الدين أو إلى سوء تطبيقهم له. أليس هذا ما يقوله الأصوليون اليوم، وما قاله السلفيون من قبل؟

إذن ليست المشكلة، في رأي عساف، مشكلة الايديولوجيا في ذاتها، بل مشكلة تطبيقاتها. ليست مشكلة النظرية بل مشكلة الممارسة، ليست مشكلة المبدأ أو الفكرة، بل مشكلة الناس. ولو حاولنا أن نسير في هذا المنطق إلى أقصاه، لأمكننا القول: ليس الذنب ذنب القيادات والأحزاب، بل ذنب الشعوب نفسها التي هي دون المستوى المطلوب بفكرها وأخلاقها. ألم يقل الكاتب المسرحي بريخت ذات مرة ساخراً: فلنسقطْ الشعب إذا لم يكن بالامكان إسقاط القيادة والحزب؟! هذا هو حقاً المنطق الذي يقود إليه كلام عساف: تنزيه الأفكار وفصلها عن الأنظمة السياسية والتشكيلات التاريخية، تحميل الناس المسؤولية بدلاً من مساءلة النظرية ومراجعتها.

نعم إن عساف يلجأ إلى دعم منطقه باستقراء الواقع. ولهذا فهو يقدِّم جردة بالوقائع لتبيان وجوه المأزق وعناصره، فيستعرض ظروف الاتحاد السوفياتي منذ نشوئه، وبخاصة علاقاته الصراعية التنافسية مع الولايات المتحدة، فإذا النتيجة أن الايديولوجيا الماركسية صادفت منذ البداية مشكلات من كل نوع وواجهت مآزق على كل صعيد، سواء في الداخل أو في الخارج، الأمر الذي سبب فشل التجربة الاشتراكية وحال دون تطبيقها بشكل صحيح. إذن الظروف والأوضاع هي التي ولّدت المأزق، ولا شأن للنظرية في ذلك. ومعنى هذا القول، وأعني بذلك ما لا يقوله، ان الاشتراكية تحتاج لكي تطبق إلى عالم يخلو من المشكلات والأزمات، في حين أن الذين وضعوها ادعوا أنها النظرية الوحيدة القادرة على حل التناقضات والأزمات التي يحفل بها العالم القديم المراد تغييره. وبكلام أكثر صراحة وكشفاً: معنى ما يقوله عساف، ولأقل خبيئه، على حد تعبير أبي العلاء المعري، ان النظرية الاشتراكية لم تنجح لأن الواقع لم يكن اشتراكياً، في حين أن علة وجود هذه النظرية هي تحويل الواقع الرأسمالي إلى واقع اشتراكي. ولكن الآية تنعكس في ذهن الايديولوجي العربي الذي لا يعترف بثقل الأحداث ووزن التاريخ. ولهذا فهو يرى العلة في الواقع بدلاً من أن يقرّ بعدم صلاحية النظرية الاشتراكية وعجزها عن

تغيير العالم القائم. إنه يقوم بلوم الظروف ونفي الوقائع ومحاكمة الناس بدلاً من توجيه النقد إلى الايديولوجيا وبُناتها أو حُماتها.

من هنا فإن استقراءه للوقائع لا قيمة له من الناحية الفكرية، سوى كونه مجرد تبرير ايديولوجي، أي مجرد تحصيل حاصل. إنه ليس بياناً بالحقيقة بقدر ما هو حجب لها. فالأمور تحسم في ذهن عساف قبل أن تبدأ المعالجة. ذلك أنه لا يطرح السؤال بقصد البحث والاستقصاء، بل لتأكيد القبليات والثوابت التي تسبق السؤال وتصادر على المطلوب، أي يطرحه لتوكيد الجواب الجاهز لا لقراءة الأحداث، واستنطاق الوقائع. وهذا هو شأن السؤال الايديولوجي: إنه ليس سؤال الواقع والحقيقة، وأعني بهذا السؤال الأخير السؤال الذي يطرح نفسه على الفكر ويحمله على إعادة النظر فيما كان يفكر فيه أو بما كان يفكر به.

والجواب الجاهز في ذهن عساف يقوم على إجراء فصل بين المبدأ والتطبيق، بين النظرية والممارسة، بين المنهج واستعمالاته. وهذه الآلية الفكرية، أعني عملية الفصل بين المثال والواقع، هي الحيلة نفسها التي يلجأ إليها، سواء بسواء، أرباب العقائد الدينية وأصحاب الادلوجات الحديثة، عندما تصطدم أصولهم ونظرياتهم بالوقائع وتفقد مصداقيتها على محك التجارب اليومية. إنهم يحاولون تبرير فشل المبادىء وعدم صمود النظريات، بفصلها عن الممارسات وخلع صفات التعالي والعصمة عليها. وهذا ما يَؤُول إليه بالضبط كلام الدكتور ساسين عساف: التعامل مع الايديولوجيا الاشتراكية على نحو تيولوجي، وكما يتعامل المؤمن مع أقانيمه أو كتابه، أي بوصفها أفكاراً مجردة تتجاوز التاريخ وتعلو عليه.

ولا يعني ذلك أن الايديولوجيا الاشتراكية أو الشيوعية كانت، واقعاً، منفصلة عن الدول والأنظمة التي انتسبت إليها. ذلك أن هذه الدول والأنظمة، قد قامت وحكمت، باسم تلك الايديولوجيا، ومنها كانت تستمد مشروعيتها.

ولهذا ففي دعوى الفصل بين النظرية والممارسة، نوعٌ من الخداع والتضليل. وهذه هي وظيفة الأدلجة والأسطرة والتقديس: تحوير أو تحويل أو تمويه الوقائع. وهذا ما فعلته الايديولوجيا الماركسية: إنها شكلت غطاء لحجب ما مُورس باسمها، وضدها، من أشكال

القهر والظلم والاستبداد. أقول ضدها، لأن النظريات تضاد بطبعها الواقع ولا تتسق إلا على حسابه.

خطاب عقلي أم بيان حزبي؟

هذا فيما يخص مأزق الايديولوجيا عموماً، أما فيما يخص انعكاس هذا المأزق في الفكر العربي، فإن عساف يحاول هنا تشخيص الأزمة واقتراح الحلول التي يسميها أواليات التجاوز. ومن أبرز أعراض هذه الأزمة كما يشخصها: ارتداد أو انجذاب الفكر العربي إلى الأصولية الدينية، ما جعل عساف يلاحظ بحق أن الفكر السياسي العربي، تحديداً، يصاغ اليوم في المساجد والحسينيات. ومن الأعراض أيضاً: ان الفكر العربي يحمل الكثير من الميتولوجيا والسلفية والقدرية، وتهيمن عليه النزعة الدوغمائية الايديولوجية، ويعاني من أزمة ديموقراطية تزداد بنسبة عالية.. ومن هنا يرى عساف أن تجاوز الأمة يقوم على تشجيع الروح النقدية والممارسة النقدية، وعلى تعميق الخط العلماني الديموقراطي وإقامة مؤسسات المجتمع المدني، كما يقوم على تحويل الفكر العربي إلى فكر استراتيجي يُولي أهمية كبرى للاقتصاد والتكنولوجيا والجوانب العلمية الذرائعية. وأنا أتفق مع عساف في تشخيصه، كما أنني لا أخالفه في الحلول التي يقترحها وإن كنت أعتبر أن العلاج بالديموقراطية الذي يقترحه عساف مع جميع المثقفين والكتاب العرب هو أشبه بالعلاج السحري، أي علاج بالكلمات.

وعلى كل حال ليس هذا هو المهم. وإنما المهم أن نص عساف كما بدا لي في هذه المقالة يتكشف عن ظاهرتين آخذهما عليه: الأولى مقدار كبير من الخلط والتخبط. فهو لا ينتهي من التأكيد على مقولة حتى ينقضها ويعود عنها. وأما الثانية فمؤداها أن لغة الخطاب عند عساف هي أقرب إلى لغة الخُطب والبيانات الحزبية منها إلى لغة البحث، كما تدل على ذلك هذه العبارات والفقرات:

«منذ بداياتها والايديولوجيا الاشتراكية وجدت في منابت الفكر العربي إمكان زرع وتفتح وثمار.. قبل أن تعرف لها انتشاراً في بلدان آسيا وأوروبا».

«إن الفكر الاشتراكي أولاً كان له الأثر الكبير في تعزيز الفكر الوحدوي وتطويره وفي تأمين قاعدته الايديولوجية الداعية إلى تقويض قواعد المجتمع المتخلف (العشائرية والاقطاعية..)».

والفكر الاشتراكي ثانياً كان له الدور الرئيسي في تنمية الفكر وتدعيمه وفي توفير قاعدته الايديولوجية الداعية إلى تقويض قواعد المجتمع المقهور (التبعية والاستغلال)..

الفكر الثوري الفاعل في الواقع العربي إذاً هو فكر اشتراكي؛ جذور الحرية تضرب في عمق الفكر العربي.. جذور الوحدة تضرب في عمق الفكر العربي والوجدان العربي...

«إن حقوق الانسان في العالم العربي عموماً لا تتقدم على حقوق الأديان والمذاهب والعشائر والقبائل والأنظمة والحكومات ومصلحة الدولة..

الفكر العربي منجذب اليوم بين المؤسسة الدينية. والمسجد هو المكان الطبيعي لعمل هذه المؤسسة.

المأزق ليس هو مأزق الايديولوجيا.. إنما هو وليد تراجع عن الايديولوجيا.

لقد تراجع الفكر الديموقراطي داخل الايديولوجيا نفسها.. وعبر الممارسة لم تسلك الديموقراطية دربها الطبيعي..»

هذه المناذج هي شواهد على أن خطاب عساف يقوّض نفسه بنفسه. ولا نظنن أن التناقض هو أمر ظاهري ينجم عن تعقيد الظواهر واشتباهها أو يصدر عن لطافة الفكر ورهافته. ذلك أن عساف لا يريد أن يفكر، لأنه لا يضع موضوع بحثه الذي هو هنا الايديولوجيا الاشتراكية موضع الفحص والدرس. فهو يعترف مثلاً بتراجع الفكر الديموقراطي داخل الايديولوجيا الاشتراكية نفسها؛ ولكن هذه الواقعة، أعني تراجع الديموقراطية، لا تحمله على التساؤل والمراجعة، مراجعة الفكر الايديولوجي الذي هو بطبيعته فكر مغلق مضاد للديموقراطية، لأنه يقوم على التعبئة والتحريض ويسعى إلى قولبة البشر وعسكرة الشعوب وتقويض الحياة المدنية في المجتمعات التي يزدهر فيها.

وغياب النقد معناه ومآله أن تسيطر على ساحة الفكر الدوغمائيةُ العلمية أو الأصولية العقائدية أو المركزية الأنتروبولوجية. وهذه نزعات تطغى على معظم المقالات التي يشتمل عليه الملف، وبخاصة المقالات الثلاث الآتية: الأولى للدكتور حليم اليازجي وعنوانها: الايديولوجيا ليست نظاماً سياسياً؛ الثانية للدكتور سناء أبو شقرا وعنوانها: أزمة الفكر الماركسي، محاولات للخروج؛ الثالثة للدكتور مهدي دخل الله وعنوانها: مساهمة في نقد الفكر الانعزالي، وسأتوقف في هذه المراجعة النقدية عند المقالات المذكورة.

تبدو لي مقالة حليم اليازجي مقالة نضالية، بالدرجة الأولى، غرضها الدفاع عن العقيدة الماركسية بنوع خاص ضد الهجوم «المستشري» الآن على الايديولوجيا الاشتراكية، كما تنبئنا بذلك الكلمة الأولى من المقالة. إذن طفح الكيل ولا بد من الرد وصدّ الهجوم. ومن حق كل واحد أن يعتقد معتقداً يذبّ عنه، كما أن من حق القارىء أيضاً أن ينتقد ما يقرأه إذا وجده غير معقول أو غير وافٍ بالمطلوب، أو إذا وجد فيه ما يقمع الرغبة في المعرفة ويصدّ إرادة الحقيقة.

ولا مراء أن مقالة اليازجي تختلف عن مقالة عساف بطابعها الأكاديمي البحثي. فهي لا تخلو من اشتغال على الذات والموضوع. ومع ذلك فإني لا أقف فيها على الجديد معرفياً. نعم ثمة جهد مبذول ولكنه جهد عقيم لا يثمر بحثاً ولا نظراً. قد يفيد منها القارىء الذي لا يعرف الكثير عن الايديولوجيا، ولكنها لا تشبع نهم القارىء الذي يواكب تطور المعارف ويتأمل خارطة الفكر العالمي، ولا يستنير بها المرء الذي يريد أن يشهد زمنه ويتحدث بلغة عصره، إذ هي تتحدث بلغة القرن التاسع عشر وتنتمي إلى فضائه العقلي. قد تكون ذات نفع على المستوى الايديولوجي أو التعليمي، ولكنها لا تفي بمتطلبات الباحث الذي يرى إلى الأمور بعين النقد. والأحرى القول انها لا تفي بمطلوبها هي بالذات. أقول ذلك لأن اليازجي يدعو في مقالته إلى ممارسة النقد الذاتي بنقد الفكر الايديولوجي الاشتراكي وتحليله، معززاً رأيه بالاستشهاد بالدكتور محمد عابد الجابري وبسواه من فرسان النقد على الساحة الثقافية العربية في أيامنا هذه.

ولكن الذي يقرأ مقالة «الايديولوجيا ليست نظاماً سياسياً»، التي يفصح عن توجهها وهاجسها عنوانها نفسه، لا يجد نقداً على الرغم من الحديث عن ضرورة المراجعة والنقد. نعم ان الدكتور اليازجي ينتقد الممارسات والفروع والنتائج، ولكنه لا يطال بنقده المبادىء والأصول والثوابت. والنقد هو في حقيقته أقلّه بعد كنط، محاكمة العقل لنفسه وفحصه عن قبلياته واستكشافه لإمكاناته. إنه مساءلة الفكر عن بداهاته، وتنقيب في طبقاته وأسسه، ومراجعة لأدواته ومفاهيمه. ونحن لا نجد عند اليازجي نقداً من هذا القبيل وعلى هذا المستوى، أي لا نجد نقداً لأسس الفكر الماركسي أو تحليلاً لبنيته أو كشفاً لآلياته أو مراجعة لأدواته. وذلك لأن الدكتور حليم معتصم بماركسيته متمترس وراء أصوله وثوابته، تماماً كاعتصام اللاهوتي بربه وتمترس الأصولي وراء كتبه وأئمته. ودليلي على ما أقول

عبارتان، يستخدمهما اليازجي في خطابه، أرى أن أسائلهما عن منطوقهما وأن أستكشف منطقهما: الأولى قوله ان الايديولوجيا الاشتراكية هي الايديولوجيا «العلمية»؛ والثانية قوله ان هذه الايديولوجيا تشكل دليل عمل «تهتدي» به الجماهير.

وأنا أسأل: هل يُعقل أن نتكلم عن ايديولوجيا علمية بعد كل هذه التحولات والطفرات التي شهدتها المعارف الانسانية في مختلف المجالات والميادين؟ هل يُعقل حقاً أن يتحدث أحدنا عن علمية الايديولوجيا الماركسية، في وقت بات فيه اليقين أقل حقيقة، والعلوم أقل علمية وأكثر إجرائية، ولا تشذ عن ذلك الفيزياء والرياضيات؟ وإذا كانت الماركسية قد أثبتت عدم إجرائيتها، أي عجزت عن أن تفسر العالم فكيف بتغييره، كما تشهد الأحداث، فما الداعي إلى التمسك بها وعدم مساءلتها؟ ولنطرح السؤال بصيغة أخرى: إذا كنا ندعو إلى ممارسة النقد الذاتي، ألا ينبغي لهذا النقد أن يتوجه بالدرجة الأولى إلى الماركسية ذاتها، بوصفها شكلت أداة لفهم العالم وإعادة بنائه؟ ولكن اليازجي لا يريد أن ينتقد الأدوات التي يفكر بها ولا ينبري لمراجعة الأصول التي يرجع إليها. وهذا الموقف لا تفسره سوى أصوليته، سوى تمسكه العصابي بهويته الماركسية، سوى إيمانه المطلق بأن الايديولوجيا الماركسية هي وحدها التي تستحق أن تسمى علماً دون سائر الأدلوجات. أليس هذا الموقف الدغمائي هو الوجه الآخر لموقف القائل بأن العلم الصحيح هو العلم الموروث عن النبي وحده دون سواه؟ أجل إنهما وجهان لعملة سلفية واحدة.

أما كون الماركسية قد شكلت دليلاً لهداية الجماهير، فهذا قول هو في نظري أكثر غرابة من القول الأول. وأنا أسأل هنا أيضاً: هل يُعقل أن تسقط الأنظمة الاشتراكية على يد الجماهير التي حكمت باسمها أو من أجلها، ويبقى بعضنا على اعتقاده بأن الاشتراكية هي دليل الجماهير إلى التحرر من الظلم والاستعباد؟

إني أسأل حقاً: هل بوسع واحد مثلنا عاش الحرب اللبنانية وعانى ما عاناه من الصراعات والفتن بين الطوائف والجماعات، أن يتحدث بعدُ عن الجماهير على هذا النحو التحرري أو التنويري إذا جاز التعبير؟ أليس الصحيح هو العكس؟ هذا ما أذهب إليه، أعني أن الادلوجات، لا سيما الاشتراكية منها، شكلت أدوات لإخضاع الجماهير والسيطرة عليها؛ وأن الجماهير لا يحركها العقل بل الصور والرموز والأساطير؟ وبالفعل فالجمهور هو بطبيعته كيان غفل لا يعقل. ومن ثم فهو مضاد لكل نشاط عقلي، أي هو

نقيض التنوير والهداية، وذلك بصرف النظر عن هويته، ولا فرق إن كان عربياً أو سوفياتياً أو أميركياً أو المانياً. . . نعم إن التنوير العقلي هو خاصية للفرد لا للجماعة. الجماعة سمتها العصبية والتلاحم المفضيان إلى التعصب والانغلاق. ولهذا أرى أن عبارة هداية الجماهير هي قول لا معنى له سوى كونه يحجب آلية السيطرة التي يمارسها على الشعوب أصحابُ المشاريع والدعوات باسم مبادىء ومثل لم تترجم يوماً على أرض الواقع. وإذا كان ثمة علاقة بين الادلوجات والجماهير، فهي علاقة تحريض وتعبئة أو قولبة، غرضها في أغلب الأحيان خوض الصراعات والحروب بالجماهير المرتهنة لفكرة طوباوية أو لفرد مستبد، أي قودها إلى حتفها أعني إلى أجَلها هذه المرة. وهذا شأن الجمهور على الدوام يُتخذ آلة ومطية.

هذا ما أردتُ أن أعترض به على صديقي الدكتور حليم، وأنا أقول صديقي حقاً وصدقاً، ذلك أني ما التقيتُ به مرة أو تحدثت إليه إلا وشعرت إزاءه بودّ هو مصدره وله الفضل. ولهذا فأنا أقدمه على نفسي. وإني، إذ قمت بمساءلته وانتقاده، فقد فعلتُ ذلك مكرهاً، ذلك لأنني لست مع المثل القائل: أفلاطون صديق ولكن الحق أصدق، أولاً لأنني لا أجزم بأن الحق إلى جانبي؛ وثانياً، وهو الأهم، لأنني أشعر بأن نقد الأصدقاء يتم دوماً على حساب الصداقة. ولكن ما العمل وأنا قد تورطت في نقدي الذي ورّطني فيه أصلاً صديقي الدكتور خليل احمد خليل الذي طلب إليَّ مراجعة هذا العدد، دون أن يعني ذلك البتّة أنه شاء أن تكون مراجعتي له نقدية على النحو الذي مارسته.

التبجّح الايديولوجي

بالنسبة إلى مقالة الدكتور سناء أبو شقرا، يصح فيها ما قيل في مقالة الدكتور حليم اليازجي. فهي كسابقتها أو شقيقتها مقالة أكاديمية لا تخلو من جهد مبذول على موضوع البحث. ولكنها هي أيضاً لا تثمر بحثاً أو فكراً، بسبب سلفيتها الماركسية ودوغمائيتها العلمية فضلاً عن طوباويتها. فهي تتمثل الواقع المعاصر باستخدام المفهومات القديمة نفسها التي فقدت مصداقيتها ولم تعد تصلح لا للتفسير ولا للتغيير، خاصة في عالمنا العربي، مثل بورجوازية، مادية تاريخية، أفق اشتراكي، ديناميكية الحركة الشعبية، الطبيعة الثورية للمنهج، تطويرية الأممية، رسالة الفكر الاشتراكي العلمي، حركات التحرر الوطني. إلخ.

وعلى كل حال فإن سناء أبو شقرا لا يدّعي البحث والاجتهاد. وإنما هو يعرض آراء

سمير أمين لأنه يجد فيها حلولاً ومخارج لأزمة الفكر الماركسي. وسمير أمين هو منظّر ماركسي معروف على نطاق واسع. ولا شك أنه من المجتهدين في العقيدة الماركسية. ولكنه ليس مبدعاً، ولا يمكن أن يكون كذلك، إذ هو ماركسي أصولي ملتزم بماركسيته. قد يكون هناك ماركسيون أبدعوا، كلوكاش وغرامشي وألتوسير، ولكن هؤلاء قد أبدعوا إذا صح أنهم أبدعوا، بقدر ما اختلفوا عن ماركس وخرجوا على تعاليمه.

وأياً يكن فإنني سأتوقف هنا عند مقولات ثلاث لسمير أمين يتطرق إليها أبو شقرا في مقالته:

الأولى هي «فك الارتباط» ويعنون بها عملية الانسلاخ عن النظام الرأسمالي العالمي التي ينبغي أن تمارسها دول العالم الثالث كي تشق طريقها نحو التقدم الاقتصادي والاجتماعي والثقافي. وفي رأيي لا جديد في هذه المقولة، وإنما هي صياغة مختلفة للتعبير عن معاني الاستقلال والتحرر ورفض التبعية. وليس هذا هو المهم. المهم ان مفهوم «فك الارتباط»، هو مفهوم غير صالح، بل رجعي. فالدعوة إلى الانسلاخ عن النظام العالمي قد فات أوانها، ومَثَلُ القائل بها كمثل من يذهب إلى الحجّ بعد رجوع الناس. ذلك أن عصرنا الحالي هو عصر التواصل والتبادل والتفاعل، بل عصر الارتحال كما يتوقع البعض، أي عصر انتقال المعلومات والصور والسلع والأشخاص على سطح هذا الكوكب وفي فضائه. ولم يعد بمقدور أحد أن ينعزل ويتمحور على ذاته، إذ المصائر باتت متشابكة والكل مرتبط بالكل. نعم إن العالم لا يزال نهباً للصراعات والحروب بين شعوبه وطوائفه، أو بين أممه ودوله، أو بين قاراته ومناطقه، أو بين شماله وجنوبه. . . فالأفكار والمبادىء والمثل والعقائد والهويات تقسم البشر، والمصالح والأطماع وطبائع الاستبداد تشعِل الحروب، ما في ذلك شك. ومع ذلك، فإن عالمنا أصبح اليوم واحداً على الصعيد الإعلامي. وهو واحد أيضاً على الصعيد الاقتصادي. فقوانين رأس المال وآليات السوق ومنطق الأسعار ونمط العيش، كل ذلك يعمل على توحيد العالم كما توحده شبكات الإعلام، وكما توحده أيضاً الأخطار المحدقة بالبيئة والطبيعة.

لا شك بوجود التفاوت في توزيع الثروات والخيرات في هذا العالم سواء داخل المجتمعات أو بين البلدان والقارات. وهذه حقيقة ينبغي أن نقرّ بها ونحسن قراءتها. وهنا أصل إلى المقولة الثانية عند سمير أمين، وأعني بها مقولة النمو المتكافىء المتسق المتناغم، التي هي أساس نقده للنظام العالمي القائم على «اللاتكافؤ». وفي رأيي إن مقولة التطور المتكافىء هي مقولة خادعة مضللة من فرط طوباويتها وعدم صلاحيتها في

تفسير العالم وفهم الوقائع. ذلك أن محرك التاريخ هو التناقض والتجاذب والتدافع. ولأن أصل التطور هو التفاوت واللاتماثل واللاتكافؤ، تماماً كما أن مبدأ التبادل هو الاختلاف والمغايرة والجدة. وهذا هو شأن كل اجتماع يتطور ويزدهر: إنه يشتغل بقوى غير متكافئة، ويسير بأكثر من سرعة، ويعمل بأيد مرئية وأيد خفية، ويخلق عالماً علوياً تحته عالم سفلي، ويتمحور حول مركز تقع على هامشه أطراف. أجل هذا هو شأن كل سيرورة بشرية: إنها تكون دوماً محلاً لاشتغال آليات التهميش والاقصاء والاستلاب. وأما التكافؤ والتماثل والمشاركة، كل ذلك ليس سوى تخيل ذي طابع فردوسي، مآله على الأرض الركود والانحطاط، كما حصل في المجتمعات الاشتراكية التي سعت إلى تحقيق المساواة التامة، فإذا النتيجة إعادة إنتاج التفاوت واللاتكافؤ بشكل جديد وعلى نحو أسوأ وأرهب، فضلاً عن أن ذلك المسعى المثالي آل إلى التقهقر والافلاس.

طبعاً لا ينبغي أن نبسط الأمور. فالانسان واقع لا محالة في المفارقة: فهو يحلم بالمساواة التامة، من هنا المطالبة بحقوق الانسان والسعي إلى تطويرها وتوسيعها. ولكن قدر الانسان لمختلف جداً، إذ هو لا ينتج في اجتماعه بنظرائه إلا التفاوت والقهر والاستغلال. ولهذا ينبغي أن يخفف من تعسفه الايديولوجي والعقائدي وأن لا يطلب المستحيل كما يفعل أهل الطوبى، لأن مآل ذلك افتئات على الواقع، مآله عودة الأمور إلى الوراء أو خدمة الأوضاع المراد تغييرها. وقد رأى أعمى المعرة ما لا نراه نحن اليوم، عندما وجّه النقد إلى أصحاب الرسالات الذين يطلبون المحال، فيكدرون بطلبهم رَغَد العيش:

ولا تحسبْ مقال الرُسْل حقاً ولكنْ قولُ زورٍ سطّروهُ
وكان الناس في عيش رغيدٍ فجاؤوا بالمحال فكدّروهُ

وهنا أصل إلى المقولة الثالثة، وهي تتعلق بالمثال الاشتراكي الذي يسعى سمير أمين إلى تحقيقه، كما يروي عنه سناء أبو شقرا، ألا وهو العمل على «خلاص الانسانية من الأزمات والاستغلال والاستلاب». والحق أن هذه عبارة تنطق برسوليتها فضلاً عن طوباويتها. ولا نعجبنّ، فالمثقف الحديث يتخيل لنفسه دوراً رسولياً نبوياً هو هداية البشرية والسعي إلى إنقاذها مما تعاني منه من شرور وآفات وأزمات. من هنا فقد حل دعاةُ الثورة

والتغيير في العصر الحديث محل الأنبياء القدامى، مع الفارق أن الأول وعدوا بتحقيق الفردوس في السماء، في حين أن الأنبياء المحدثين وعدوا بتحقيق الفردوس على هذه الأرض، فكانوا أكثر طوباوية من أسلافهم الذين هم أعداؤهم في الوقت نفسه.

ورسولية المثقف، معلم الحقيقة، الواقف على قوانين التطور ومفاتيح المستقبل، والقادر على تغيير العالم بأفكاره، هذه الرسولية هي تعبير عن مركزية الانسان عموماً، وتجسيد لنرجسية المثقف خصوصاً. وأعني هنا بالمركزية تصور الانسان لذاته بوصفه مركز الكون ومحور الوجود. وبالنرجسية أعني تضخيم المثقف، الداعية والمنظِّر، لدوره في تغيير العالم وصنع التاريخ. وليس ذلك في الحقيقة سوى ادعاء ونوع من التبجّح الايديولوجي[4]، ادعاء الداعية الحالم بالثورة والتغيير بأن الأفكار تقود العالم، وتبجح العقائدي بأن علمه أو نظريته يتيحان له اكتناه الواقع وتوقع المستقبل. غير أن التاريخ لا يسير، واقعاً، حسب تخطيطات المنظِّرين والعقائديين. وإنما هو يسير وفقاً لمنطقة الخاص الذي لا يكتشفه أولئك إلا بعد فوات الأوان. بل إن التاريخ ينتقم من أصحاب الدعوات والرسالات وكل الذين يحاولون اغتصاب حقائقه وتزوير وقائعه. وعلى كل فإن العقائديين والمنظِّرين، هم أول من يفاجأ بوقائع التاريخ الذي يدّعون فهم قوانينه والتحكم بمساره، كما يحصل خاصة في العالم العربي. غير أن مثقفينا، بدلاً من أن يعمدوا إلى محاسبة أنفسهم ومراجعة مواقفهم، نراهم لا يحسنون إلا التقوقع على الذات «والاحتفال بالفاجعة» إزاء غضب الوقائع وتتالي الهزائم، على ما لاحظ بحق سياسي وكاتب عربي[5]. فهم بدلاً من إعادة النظر في طروحاتهم ومناهجهم وبدلاً من التخلي عن عسفهم العقائدي، يقومون بنفي إيديولوجي للعالم والغير، وهم لا يفعلون بذلك سوى تحويل الواقع إلى أفكار وشعارات، مآله الحجب والتضليل، أي ممارسة الايديولوجيا بسلبياتها من دون إيجابياتها.

وهذه السلبية هي السمة الغالبة على الفكر الايديولوجي العربي، في الأكثر من تعبيراته وأنماطه. فإن أصحاب هذا الفكر هم، في الغالب، عاجزون عن الابتكار حتى

(4) كما يلاحظ المفكر السياسي الفرنسي جان لوك شابو؛ راجع مقالته حول «ايديولوجية تسارع التاريخ» مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان 95/94.

(5) ورد هذا الرأي في تعليق للكاتب السوري جورج صدقني نشرته جريدة «الحياة» لمناسبة مرور ربع قرن على هزيمة الخامس من حزيران، عام 1967.

في مجالهم الخاص الذي هو مجال الايديولوجيا. فهم في هذا المعترك بالذات مقلدون تابعون لفكر القرن التاسع عشر الماركسي التطوري، المثالي والطوباوي، المبسّط والمختزل. وهذا هو العُطل والخلل: إننا لم نفلح حتى الآن في إنتاج معارف وفي صنع حقائق فكرية. ولهذا ليست المشكلة، برأيي، أن نختار بين هذه الأدلوجة أو تلك؛ ليست مشكلة انتصار الليبرالية ونهاية الاشتراكية التي، إذ تصدم بالواقع وتفشل، تتحول إلى مثال، فتتعالى وتبقى. وبكلام آخر، ليست مشكلتنا مشكلة ايديولوجية، بل هي أهم وأخطر. إنها مشكلة أنطولوجية، وأعني بذلك العجز عن بناء نظريات أو نماذج صالحة ذات مصداقية وفعالية، العجز عن ابتكار أدلوجات ذات ديناميكية تجعلها قادرة على التأثير في مجرى الأحداث والأفكار، فضلاً عن قدرتها على التجدد والتطور والدفاع الذاتي.

وهذه هي مشكلة المقالات التي عَرَضنا لها. فهي تبدو أعجز من أن تدافع عن الايديولوجيات التي تدافع عنها في مواجهة الايديولوجيا المضادة لها. لأنها تحارب بأدوات معرفية تمت إلى الماضي لا إلى الحاضر. فليس المهم أن نجزم بأن الايديولوجيا باقية، وإنما المهم أن نمتلك القدرة على تحديث أدواتنا الفكرية وأسلحتنا الايديولوجية. وإذا كان أصحاب تلك المقالات ينفون كون الايديولوجيا (لا سيما الاشتراكية منها) من عهد مضى، فإنهم يدافعون عنها بلغة ومفاهيم هي من عهود مضت. ولهذا فخطاباتهم تنفي نفسها بنفسها، فضلاً عن كونها تحجب ما تتكلم عليه، أي تتستر على كونها تشهد على سقوط الفكر الايديولوجي العربي، على الأقل في طور من أطواره، أو في نمط من أنماطه، ذلك أن للأمر دوماً استثناءاته.

الاستثناء مغرباً

والاستثناء يأتي من جهة المغرب، وأعني بذلك المقالة التي كتبها للملف الباحث المغربي عبد الاله بلقزيز، وهي بعنوان: ايديولوجيا نهاية الايديولوجيا. فأنت إذ تقرأ هذه المقالة تجد أن صاحبها باحث وكاتب. وأنا لا أستعمل كلمة كاتب اعتباطاً. بل أقصد بها أن لهذا الباحث أسلوبه وبيانه في البحث، ولكل بيان مسحة جمالية. من هنا يشعر قارىء بلقزيز بالفائدة والمتعة في آن. وهذا شأنه في كتاباته، سواء منها دراساته وأبحاثه، أو مقالاته الصحافية، فإنها تشدني إلى قراءتها وتستأثر باهتمامي.

قد تكون شهادتي في هذا الكاتب مجروحة، مع أني لا أعرفه شخصياً، ولا أعتقد أنه يعرفني، وإنما أقول ذلك لأنني ميّال إلى المغاربة كما هو معروف عني. فأنا أتابع نتاج

أهل المغرب وأفيد منه وأشتغل عليه منذ مطلع الثمانينات، أي منذ عهدي بالكتابة. وقد ذكرت يومئذٍ أنني أتوقع أن يشهد الفكر نهضته وازدهاره في بلدان المغرب العربي، ولعل ما توقعته صح على الرغم من مؤاخذة البعض لي على ذلك.

والحق أنك تقرأ دراسة أو مقالة في صحيفة لكاتب مغربي، فتجد فيها ما يرضي فضولك. تجد كاتباً يتحدث إليك بلغة العصر ويستخدم أحدث الأدوات العقلية في السبر والتحليل. فبين يدي الآن مقالة لمحمد سبيلا عن الايديولوجيا كتبها لجريدة «الحياة» انطلاقاً من مقولة فوكوياما إياها أو إياه، هي بعنوان: «ليست النهاية بل بحث المثال الاشتراكي عن وسائله»[6]. في هذه المقالة نقف فعلاً على محاولة للفهم، لا على خطاب ايديولوجي تبريري أو تبجيلي. ولهذا فإن الكاتب المغربي، أعني محمد سبيلا، لا ينطلق مما في الذهن من مسبقات وتحكمات، بل ينطلق مما حدث، أي مما هو كائن، ويحاول استنطاقه وتسليط الضوء عليه بعقل مفتوح. ومع أن سبيلا ليس من دعاة الرأسمالية ولا هو من أعداء الاشتراكية، ولربما يكون لهذه أميل، فإنه يعقد مقارنة نقدية بين النموذجين الرأسمالي والاشتراكي للكشف عن مواطن الخلل والقصور في النموذج الأخير. ويقوده نقده إلى التمييز بين تصورين للانسان: الأول تصور أخلاقي مثالي أخذت به الماركسية قوامه أن الانسان هو كائن عاقل فاضل طيب، ولكن الملكية الخاصة أفسدته؛ أماالثاني وهو التصور الذي أخذت به الرأسمالية فقوامه أن الانسان كائن حيواني ذو حاجات ورغبات يسعى إلى تحقيقها في مجتمع هو دوماً مجال للتنافس والصراع والغلبة. ولا مراء أن التصور الثاني هو تصور تشاؤمي ولكنه واقعي. لأن الانسان ليس في الواقع كائناً مدنياً عاقلاً فاضلاً بالطبع، كما تصوره الفلاسفة الأخلاقيون. فهو لا يجد سعادته مثلاً في المساواة مع نظرائه، بل يجدها في تميزه عنهم. لا يجدها في مشاركتهم بقدر ما يجدها في السيطرة والاستيلاء. ولا نعجبن فالانسان ليس ملاكاً، وإنما هو استراتيجية من الحاجات، عشقية أو عصبوية أو سلطوية أو معرفية كما أُوثِر أن أقول. حتى التصور النبوي هو أكثر واقعية من التصور الماركسي الماورائي الطوباوي. فقد وُصِف الانسان في القرآن بأنه مفسد في الأرض سفاك للدماء. وهذه التهمة التي اتهم بها الملائكة الانسان في حضرة الحق لا تزال ثابتة.

أياً يكن، أعود إلى مقالة بلقزيز التي تنطلق هي أيضاً من مقولة فوكوياما بقصد

(6) وردت في العدد الصادر في 15 أيار/مايو 1992.

مناقشتها وتبيان وجوه الخداع فيها. ولكن مقالة بلقزيز ليست كلها دفاعاً عن الايديولوجيا، أو بمعنى آخر ليست كلها نقداً لمقولة فوكوياما. بل هي تنطوي على جانب نقدي للفكر الماركسي.

وإذا كان المدافعون عن الايديولوجيا والاشتراكية قد استفزّهم الكلام على سقوط الايديولوجيا، إذ اعتبروا أن الماركسية هي المقصودة، فإن بلقزيز يبين في مقالته أن هذه المقولة ليست جديدة كل الجدة. وإنما هي إعادة إنتاج لمقولة قديمة تعود إلى ماركس بالذات، إذ هو أول من بشّر بنهاية عصر الايديولوجيا، أي عصر الزيف والخداع والتضليل، ليأتي بعده عصر العلم، ويقصد ماركس بالعلم طبعاً نظريته المادية الجدلية للمجتمع والتاريخ.

وإذا كان ماركسيو اليوم ينتقدون مقولة نهاية الايديولوجيا، بوصفها خادعة، فالأولى بهم أن ينتقدوا ماركس للكشف عما انطوت عليه نظريته من الخداع والتضليل. ولكنهم لا يقدرون على ذلك، لأن إرادة الماركسية تغلب عندهم على إرادة المعرفة. أما بلقزيز فقد رأى ما لم يروه لمرونته وحداثة فكره.

إشكال ايديولوجي أم إمكان انطولوجي؟

لا شك أن خطاب بلقزيز يتسم بشحنة ايديولوجية. ولكن لا خطاب يبرأ في النهاية من الايديولوجيا التي هي على ما يبدو شر لا بد منه. فما دام الانسان يرغب ويطمع ويخوض الصراعات، فإنه محتاج لا محالة إلى سلاح الفكر، سواء في حالة الدفاع أو في حالة الهجوم. وعلى كل فأنا لست من القائلين بنهاية الايديولوجيا كما بيّنت في موضع آخر. فالانسان، بما هو كائن مفكر، لا يكف عن ممارسة نشاطه الايديولوجي، بوجهيه الايجابي والسلبي. وأعني بالايجابي توسل الأفكار كأداة في الدفاع عن الهوية والحقوق والمصالح.. وأعني بالوجه السلبي، توهم المرء بأن منظومة أفكاره وتمثلاته للعالم تتطابق مع ما هو كائن، أي خلع صفات العلم على المنظومات العقائدية أو الأنساق الايديولوجية. والوجهان لا ينفصلان. من هنا الحاجة الدائمة إلى نقد الايديولوجيا للكشف عما تمارسه من آليات التمويه والتزييف..

إذن لا مفر من الايديولوجيا. ولكن هل يعني ذلك أن القول بنهاية الايديولوجيا كما يُطرح اليوم، هو مجرد لغو إيديولوجي، أم أن لهذه المقولة مسوّغها وأثرها ودلالاتها؟ أي

هل نرد الصاع صاعين على القائلين بنهاية الايديولوجيا، فنقول بدورنا، هذا الكلام ليس سوى إيديولوجيا، أي مجرد زيف وتضليل؟

في الجواب، أميل إلى القول بأن الكلام على سقوط الايديولوجيا ليس مجرد خداع، ولا هو مظهر عابر، وإنما هو ظاهرة فكرية بل حدث فكري لا يزال يولد تفاعلاته على ساحة الفكر كما أشرت إلى ذلك من قبل. وأنا إذ أتأمل هذا الحدث أقرأ فيه الدلالات الآتية:

الأولى وهي أن عصر الطوبي قد مضى زمنه. فلم يعد أحدٌ يصدق اليوم أن بإمكان عقيدة أو نظرية أو فكرة أن تحقق له الفردوس على الأرض. لا يعني ذلك البتة أن نقعد ونتقاعد، أو أن نرضى بما قُدِّر لنا أو بما يرسمه الغير لمصائرنا. لا يعني أن يتوقف الحلم بعالم أفضل. فهاهم المجتمعون الآن في ريودي جانيرو في مؤتمر «قمة الأرض» يتطلعون إلى «معمورة فاضلة». ولكن المعمورة الفاضلة كما تصورها الذين حلموا بها، وعلى رأسهم الفارابي نفسه، تقوم على التراتب والتفاضل، لا على التماثل والتكافؤ. إنها لا تعني المساواة التامة بقدر ما تعني الاستئهال. والاستئهال هو أن يستحق المرء مكانته باشتغاله على ذاته، ببنائه لقدرته وصنعه لحياته. والعاجز ليس كالقادر. وكذلك ليس الجاهل كالعالم، وليس الذي لا يصنع ولا ينتج كالذي يصنع وينتج.

أما الدلالة الثانية فأفهم بها حاجة المرء إلى تجديد فكره وإعادة صياغة مثله وتحديث أدواته الفكرية، ولأقلْ حاجته إلى «ديناميكية تاريخية» من نوع جديد على حد تعبير محمد سبيلا. وإني أرى في هذا الخصوص أن عصرنا يسير نحو تجاوز الثنائية القديمة التي باتت غير إجرائية، أعني ثنائية الرأسمالية والاشتراكية، أي يتعدى مقولة فوكوياما القائلة بانتصار الليبرالية على الاشتراكية، نحو أفق تاريخي جديد يتطلب إعادة صوغ علاقة الانسان بذاته وبالطبيعة والكون.

أما الدلالة الثالثة فمفادها أن المهم عندي هو أن يمتلك أحدُنا ايديولوجيا ما، يستطيع بواسطتها أن يؤثر في مجرى الأحداث والأفكار، وذلك بصرف النظر عن طبيعة هذه الايديولوجيا ونمطها. وإذا كنا نتحدث اليوم عن الأمركة ونلهج بها، إذا لم أقل نلغو، فإن الأمركة قد تجاوزت مقولة فوكوياما، إذ هي لم تعد تعني انتصار الليبرالية على الاشتراكية. وإنما تعني شيئاً آخر أهم وأخطر وأجلّ، هو الذي يمنح أميركا قوتها وتفوقها، وأعني به قدرتها الدائمة على الانتاج الايديولوجي أياً كان شكله ونوعه، على ما يقرأ

الأمركة مطاع صفدي[7]. وبكلام آخر فالعقل الأميركي لم يعد يُعنى الآن بالقوالب الايديولوجية بقدر ما صار يُعنى بإمكان القولبة. وهذا الامكان هو إمكان أنطولوجي لا إيديولوجي. وهنا يكمن السر.

العروبي والعربي

أستدرك قبل أن أختم كلامي، فأعود إلى مقالة لها طابعها الايديولوجي، التحريضي والتعبوي، أرى أن أتطرق إليها ما دمت قد تورطت في الكلام على هذا الصنف من المقالات دون سواه، وأعني بها مقالة الباحث السوري الدكتور مهدي دخل الله وعنوانها: «مساهمة في نقد الفكر الانعزالي، المسوغات العلمية لبحث «إشكالية» عروبة لبنان».

وهذه المقالة تُفصِح عن نفسها وتَفضَح نفسها بنفسها منذ البداية. إذ هي تقول لنا منذ السطر الأول بأن الكلام على العروبة لا مسوغ له من الناحية العلمية، بل تمليه اعتبارات سياسية وايديولوجية. ذلك أن هذه القضية، أعني عروبة لبنان هي برأي كاتب المقالة، بداهة لا تحتاج إلى برهنة، وما محاولة إثباتها إلا من قبيل تحصيل الحاصل. إذن نحن بإزاء مقالة لا تنطلق من همّ علمي بل يطغى عليها الهاجس الايديولوجي.

والحق أن مقالة دخل الله تخلط بين أمرين، بين العرب والعروبة، أي بين واقع لغوي ثقافي أتنولوجي، وواقع سياسي ايديولوجي. ذلك أن ملفوظة «عربي» هي صفة تدل على الانتماء إلى لغة وثقافة وعرق. أما العروبة فهي «ملفوظة» تدل على تصور ايديولوجي لهوية العرب وواقعهم، أي تشير إلى منظومة فكرية عقائدية فلسفية يتداخل فيها الديني والطائفي والعصبوي والسياسي والاستراتيجي... واللبنانيون المسيحيون، بمن فيهم الموارنة، قد يكونون بل هم عرب أصليون، ولكنهم ليسوا بالضرورة عروبيين. فهم عرب على الأقل لأن اللغة العربية هي لغتهم الأم المحكية، وبها يقرأون ويكتبون ويبدعون.. ولكن لا معنى للقول بأنهم عروبيون، بداهة، إذا كانوا يرفضون العروبة كمذهب ايديولوجي لا صفة حصرية له، كونه لا يستغرق العرب بمجموعهم، إذ العروبة ليست واحدة، بل هناك غير تصور لها وأكثر من ترجمة. بل يمكن القول، انطلاقاً من هذا التمييز: ليس كل لبناني مسلم هو عروبي وليس كل عربي مسلم، أياً كانت هويته الوطنية، هو عروبي أيضاً. ويشبه أن يكون الفرق بين العربي والعروبي، كالفرق بين

---

(7) راجع افتتاحيته لمجلة الفكر العربي المعاصر، العددان 95/94.

المسلم والاسلامي. فليس كل مسلم هو بالضرورة إسلامي. إذ الاسلامي هو صاحب مذهب (قديم أو حديث) في فهمه للاسلام وممارسته له. ولكلٍ مذهبه وإسلامه، كما هو معلوم. وكما أن الاسلامي الذي يتعامل مع المسلمين بوصفهم إسلاميين جميعاً، إنما يسعى في النهاية إلى فرض وجهة نظره الخاصة الجزئية على الكل، كذلك، فإن القائل بالعروبة إنما ينطلق من رؤية خاصة للوجود العربي يحاول تعميمها على العرب كلهم. إن الواقع يشهد بأن العروبة، أي الأدلوجات والاستراتيجيات والمحاور، ليست واحدة، تماماً كما أن الواقع والتاريخ أيضاً يشهدان بأن الاسلام، وأعني به المذاهب والفرق، ليس واحداً. ولهذا يُخشى أن يكون قول القائل بعروبة العرب كلهم، هو نوع من حجب كل واحد لخصوصيته وإقليميته، ولربما لحزبيته، تماماً كما أن قول القائل بهوية إسلامية واحدة، مآل قولِهِ تسترُ كل واحد على خصوصيته الاسلامية، أي على مذهبيته، باسم الاسلام الكلي المتعالي على الزمان والتاريخ. وبالطبع فإن مثل هذا الاسلام لا وجود له إلا في الأوهام أو في بطون الكتب التي ما ان تُقرأ حتى يتم تأولها على نحو يفرّق ولا يجمع.

وفضلاً عن ذلك، فإن ما أخذه الكاتب على ما يسميه «الفكر الانعزالي» الذي يتعامل أصحابه مع لبنان «ككيان يوصف في ذاته»، إنما يؤخذ عليه هو نفسه، لأن نقده ينهض على المنطق نفسه، أعني التعامل مع العروبة ككيان يقوم في ذاته ويشكل معياراً لتقويم غيره، كشيء يوصف بذاته ولذاته، مع أنه لا وجود لشيء يقوم في ذاته أو يعرّف بذاته، لا اللبنانية ولا العروبة، لا الاسلام ولا المسيحية، لا الشرق ولا الغرب... بل كل شيء يتوقف على كل شيء، ولكل شيء نسبة إلى كل شيء. وهكذا يقع الدكتور دخل الله في الفخ الذي نصبه لغيره. فهو يحاكم الفكر المسمّى إنعزالياً، من خلال تصور للعروبة يحمله محمل البداهة ويعتبره بيِّناً بذاته، مع أنه ليس كذلك، بل هو قابل للنقد والجدال مع الفارق أن خطاب دخل الله يحجب البداهة التي يقوم عليها، في حين يعلن الخطاب الانعزالي بداهته.

من هنا أرى أن تفكير دخل الله هو الوجه الآخر للفكر الذي ينتقده. إنه فكر توحيدي في الظاهر، ولكنه تقسيمي في عمقه وباطنه، إذ هو يحجب اختلافه ويتستر على خصوصيته.

وكان الأولى والأجدر بالدكتور دخل الله وهو الذي يلمّ بالمنطق ويملك عدة الباحث،

وهذه ميزة هامة تستحق الثناء والتقديـر، كان الأولى به أن يقوم بمراجعة التصورات التي يملكها عن العروبة والوحدة والوطن العربي... فالأولوية هي الآن للنقد الذاتي، وخاصة أن تلك التصورات تمت، في نظري، إلى مرحلة تميز خلالها العالم العربي بالنزاعات والفتن والحروب بين دوله وشعوبه. ويبدو لي أن العرب يسعون الآن إلى تجاوز تلك المرحلة وتدشين مرحلة جديدة من العمل تقوم، كما نعرف، على المصلحة المشتركة، أي على التعاون والتنسيق والتكامل، لا على القوة والقهر، كما حصل في حرب الخليج. لقد أخذ العرب فعلاً يتعاملون مع هويتهم بطريقة جديدة، واقعية إجرائية، منطلقين في تصورهم لعلاقتهم بعضهم ببعض من الاختلاف الواقع بينهم، لا من فكرة مسبقة عن الوحدة، ماورائية طوباوية، أعني أنهم بدأوا يميلون إلى ممارسة اختلافاتهم بطريقة تقوم على التواصل أو التبادل وعلى نحو منتج يقرّبهم بعضهم من بعض، بدلاً من ممارستهم لوحدتهم المفترضة على نحو تصادمي مآله الفرقة والانقسام.

وإني إذ أسترجع الآن، ما فعلته في مراجعتي لما راجعته، أرى أنني ركزت اهتمامي في هذا الملف عن «أزمة الايديولوجيا» على المقالات التي يطغى عليها الطابع الايديولوجي، والتي رأيتُ أنها تشهد على سقوط الايديولوجيا فيما هي تعمل على نفي هذه المقولة، أي ركّزت على المقالات التي تؤكد ما تعمل على نفيه، أو تنفي ما تؤكده، وهي المقالات التي تناولتها بالفحص والنقد وتعاملت معها على نحو سلبي، باستثناء مقالة بلقزيز التي لها نبضها الايديولوجي ولا ريب، ولكنها تنفتح على الواقع وترى إلى الأمور بعين النقد.

وبالطبع فإن المقالات التي تناولتها بالتفصيل، إنما استأثرت باهتمامي، ليس بسبب إعجابي بها واستمتاعي بقراءتها، بل لأني وجدتُ فيها نماذج لخطاب عربي ايديولوجي يتصف باللغو والهذر، أو يتكلم على تحصيل الحاصل، أو يستخدم أفكاراً عقيمة لا طائل من ورائها. ولعل بعض تلك المقالات تعيدنا إلى الوراء، إلى ما قبل التراث العقلاني والخطاب البرهاني أو البحث الأكاديمي، أي تعود بنا إلى ما قبل صاحب الأكاديمية، وإلى ما قبل المعلم الأول فضلاً عن المعلم الثاني، فكيف بالعقلانيات النقدية الحديثة والمعاصرة، عقلانية ديكارت ونقدانية كنط؟.

نصر حامد أبو زيد

خطاب يناهض الأصولية ولكنه يقف على أرضها

حقيقة الحقيقة

يمكن القول أن أهل الكتابة يقاومون منطق القوة ومشاريع السيطرة بقدر ما يعملون على بناء قوتهم وتشكيل سلطتهم. وقوة الكاتب تتحقق عندما يجري تداول اسمه وتزدهر بضاعته الفكرية أو الأدبية، ويغدو من ثم مرجعاً للدارسين والباحثين ولطلاب المعرفة عموماً. هذه حقيقة ينبغي الاقرار بها: فالنصوص والخطابات تمارس سلطتها على القراء بصرف النظر عن مهامها المعرفية والتنويرية. إنها حقيقة الحقيقة، أعني أن خطاب الحقيقة يخفي كينونته السلطوية فيما وراء وظيفته المعرفية. هكذا لكل معرفة سلطتها، ولكل نص قوته، ولكل عَلَم من الأعلام الكبار سطوته على العقول والنفوس.

وهذا الكلام ينطبق على الأسماء البارزة التي تحتل مراكز الصدارة على الساحة الفكرية العربية، أمثال الجابري وحنفي وأركون وأدونيس والعروي وصفدي... وسواهم من الذين غدوا مراجع فكرية وسلطات معرفية، كما ينطبق إلى حد على أسماء أخرى آخذة في البروز أو هي تشق طريقها لكي تحتل لها موقعاً على الساحة المعرفية. وسأخصص هذه المقالة لواحد من هؤء الأخِيرين، عنيتُ به الباحث المصري الدكتور نصر حامد أبو زيد الذي بات اسمه معروفاً لدى الباحثين في الفكر الاسلامي والمهتمين بشؤون التراث، سواء في مصر أو في خارجها.

قد يُقال إن هذا الكلام لا يصح على أبو زيد بقدر ما يصح على غيره من ذوي الأسماء اللامعة والألقاب الفخمة من المفكرين العرب الذين هم نجوم المؤتمرات والندوات التي تعقد في دنيا العرب، بين الفينة والفينة، سواء في المشرق أو في المغرب، والاعتراض صحيح. غير أني أردت أن أُلفت النظر في مستهل حديثي عن نصر حامد أبو زيد، الذي هو داعية ومنظّر إلى جانب كونه باحثاً وكاتباً، إلى أن بروز الكاتب على ساحة الفكر وفي معتركه، لا يعني أن

أهل الفكر والكتابة هم رُسُل الحقيقة وناشرو لوائها. فللأمر دوماً وجهه الآخر، وأعني بذلك أن تجربة الكتابة هي مجال لنشوء سلطة يمارسها الكتـاب على القراء بواسطة إنشاءاتهم الخطابية وصروحهم المعرفية. وهذه السلطة قد تكون، في كثير من الأحيان، مصدراً للسلطة السياسية الاستبدادية التي يعمل على محاربتها المفكرون والدعاة. ولعل هذا ما حصل في العالم العربي: فالمثقفون وأصحاب الدعوات سعوا إلى الترويج لمقولات ومذاهب وأنظمة كانوا هم أول ضحاياها. ولو أخذنا مقولة «الحرية» العزيزة على قلب أبو زيد، نجد أن هذه المقولة مُورست على نحو يصادر الحريات سيما حرية الكاتب. بل إننا نجد أن بعض المثقفين والكتاب من دعاة الحرية والعدالة والتقدم، قد ترجموا هذه المقولات إلى مضاداتها عندما احتلوا مواقع في السلطة أو تعاطوا الشأن السياسي.

نقد النص

ونصر حامد أبو زيد هو باحث متخصص في الدراسات القرآنية، ولأقل في القرآنيات إذا حسُن الاشتقاق. فمحاولته الأولى وعنوانها «الاتجاه العقلي في التفسير» هي دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، تلتها محاولة ثانيـة عنوانها «فلسفة التأويل» وهي دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي. كذلك محاولته الثالثة هي دراسة في علوم القرآن وأعني بها كتابه المسمى «مفهوم النص» والذي سيدور عليه الكلام في مقالتي هذه. وكان أولى به أن يسمي هذا الكتاب «نقد النص»، إذ هو يتناول فيه القرآن وعلومه تناولاً تحليلياً نقدياً. والحق أن دراسة أبو زيد تصدر عن موقف يتسم بالصراحة والجرأة. أجل إنها لجرأة بالغة أن يتعامل باحثنا مع النص القرآني بوصفه «منتجاً ثقافياً» أنتجه واقع بشري تاريخي، في ظروف تتزايد فيها ضغوط الجماعات الاسلامية في مصر على الكتاب والمفكرين. غير أن أبو زيد يعي الأجواء الفكرية المحمومة التي يكتب في ظلها، ويدرك أبعاد الصراع الحاد بين الأصوليين حاملي شعار: الإسلام هو الحل، وبين خصومهم العلمانيين من ماركسيين وليبراليين وقوميين، وسواهم من الداعين إلى التحديث والتجديد، وهو صراع يترجم أحياناً إرهاباً وعنفاً من جانب الاسلاميين[1]. ومع ذلك، والأحرى القول بسبب ذلك، لا يقف أبو زيد موقف الحياد مما

(*) مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)؛ نصر حامد أبو زيد. منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت.

(1) على ما جرى في العام الفائت حيث اغتيل الكاتب المصري فرج فودة.

يجري، إذ هو لا يفصل بين مهامه الأكاديمية وهمومه السياسية. ولهذا فهو ينخرط في المعركة الدائرة على الساحة المصرية إلى جانب العلمانيين، موظفاً جهوده الفكرية لفضح دعاوى الاسلاميين، معتبراً أن من أُولى مهام المثقف والباحث الداعي إلى التنوير، التوفرُ على نقد الفكر الديني بإخضاعه إلى الأساليب والمناهج العلمية في الدرس والتحليل، وذلك بغية تكوين «وعي علمي بالتراث»، لأن إنتاج مثل هذا الوعي يشكل، برأي أبو زيد، الأداة الفعالة في مناهضة المشروع الأصولي والشرط الأساسي لنجاح مشروع النهضة والتجديد.

ودرس التراث ينبغي أن يبدأ من الأساس، أي من النص القرآني بوصفه أصل الثقافة الاسلامية ومحورها الذي تدور عليه. من هنا يستهدف أبو زيد، بالنقد والتحليل، خطاب الوحي، بجعله مادة لمعرفة نقدية عقلانية، شأنه بذلك شأن أي خطاب بشري وأي إنتاج معرفي. نعم إن باحثنا لا يستخدم مصطلح «النقد» في كتاب «مفهوم النص»، ولكن هذا لا يغير من حقيقة رؤيته النقدية إلى النص القرآني. وعلى كل فإن ما أحجم عنه أبو زيد في هذا الكتاب قد أقدم عليه في الكتاب الذي تلاه، وأعني به كتابه المسمى: «الخطاب الديني، رؤية نقدية». ففي هذا الكتاب يصرّح أبو زيد برؤيته النقدية التي شرع في ممارستها في «مفهوم النص»، ويؤكد عليها مستلهماً موقف طه حسين الذي يعتبره أبو زيد الفدائي الأول[2] في مقاومته للنظرة التقديسية إلى النصوص الدينية. ولهذا فأنا لا أتعسف إذ أُدرج «مفهوم النص» ضمن الدراسات المخصصة لنقد الفكر الاسلامي عموماً والخطاب النبوي خصوصاً[3].

مفهوم النقد: قراءة منتجة

وليس المقصود بالنقد، كما يمارسه نقاد العقل العربي والإسلامي، اليوم، معناه التقليدي، أي لا يقوم على نقد المذاهب والمدارس والادلوجات على أساس التفريق بين الصحيح والفاسد، أو بين الصادق والكاذب، أو بين العلمي والخرافي. وإنما المقصود بالنقد معناه الحديث، كما مورس ابتداءً من كنط وكما تطور واغتنى بعده وبخاصة لدى المعاصرين بدءاً من نيتشه وانتهاءً بآخر المدارس النقدية. والنقد بهذا المعنى لا يقوم على فحص المعارف والأفكار بقدر ما هو بحث في قبليات المعرفة وشروط إمكان الفكر. إنه لا يرمي إلى إظهار

(2) من هنا اعتبر أبو زيد أن كتاب «في الأدب الجاهلي» كان بمثابة «قنبلة» فجرها طه حسين في الأوساط الثقافية والدينية في مصر والعالم العربي يومئذ.

(3) لا أعني بالخطاب النبوي الحديث النبوي، وإنما أعني به خطاب الوحي الذي هو محصلة النبوة.

كذب الروايات والمقالات أو إلى تبيان تهافت المذاهب والنظريات، بل يرمي إلى البحث في المؤسسات والأبنية والممارسات التي تتيح للخطابات أن تتشكل وتنتشر، ولأنظمة المعارف أن تنشأ وتسيطر، وللصروح العلمية الاستدلالية أن تُشاد وتتسق. باختصار إن النقد بالمعنى الحديث، بل الأحدث، هو قراءة في النصوص والتجارب لسبر إمكاناتها واستنطاقها عن مجهولاتها. وهذا هو النقد بالمعنى الانطولوجي للكلمة. إنه لا يكتفي بقراءة المعلوم لفضحه والحكم عليه، وإنما يستقصي المجهول والمغيب والمستبعد، متعاملاً مع النص بوصفه امكاناً للبحث والكشف. وبالفعل فالذي يقرأ اليوم نصاً رائعاً فذاً، أكان قصيدة أم رواية أم عملاً فلسفياً، لا يقرأه بقصد دحضه وإلغائه، ولا يقرأه لمجرد قيمته التاريخية أو لدلالته على الواقع والعصر. وإنما يقرأه قراءة فعالة منتجة، فيسعى إلى سبر إمكاناته بالحفر في طبقاته أو استنطاق محمولاته أو الكشف عن بداهاته. وكذلك شأن النص النبوي، فنحن لا نقرأه مجرد قراءة عقائدية، ولا مجرد قراءة علمية ابستمولوجية، أي لا نقرأه قراءة أفقية تنظر في صحة الأقاويل والآيات، فمن السذاجة العمل على إثبات صدق الوحي كما من السذاجة التدليل على كذبه. ولهذا فنحن إذ نقرأ الخطاب النبوي، لا نتعامل معه من حيث دلالته على الواقع، بل من حيث وقائعيته بالذات، أي من حيث كونه واقعة لغوية نصية تفرض نفسها علينا.

وعندها نهتم بطاقته الرمزية وتركيبته المجازية، ونبحث عن قواعد اشتغاله وآليات انبنائه، وننظر في مفهومه للحقيقة وفي رؤيته للحق والوجود. بهذا المعنى لا يقرأ النص القرآني قراءة نقدية إيديولوجية، بل يُستعاد استعادة نقدية، ولكن من منظور انطولوجي، أي بوصفه يتكلم على الأحوال القصوى للوضع البشري، كالحب والموت والكائن [4]. ولنقل يُستعاد بوصفه حقلاً «للامكانيات الانسانية»[5]، سواء الامكانات اللغوية والجمالية التي يوظفها، أو الامكانات التي يتيحها أمام البحث بوصفه نصاً مفتوحاً وفضاء للتأويل.

(4) راجع بصدد مفهوم النص القرآني، محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، مركز الانماء القومي، بيروت، ص 145.

(5) يعتبر الروائي التشكيلي ميلان كونديرا أن الرواية لا تفحص الواقع بل الوجود، والوجود ليس هو ما جرى بل «حقل الامكانيات الانسانية» أي كل ما يمكن للانسان أن يكونه أو يقدر عليه، ولهذا فنحن إذ نقرأ رواية ما فلكي نكشف عن الامكانية القصوى التي تنطوي عليها أو أو تقدمها لنا. ولعل هذا يصح على قراءة كل النصوص. فالنص لا يقرأ من حيث وفائه أو إخلاصه للواقع بل من حيث كونه يكشف عن امكانات الوجود. راجع بصدد آراء كونديرا، كونديرا محاوراً ذاته، مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الانماء القومي، العددان 16/15.

وهذا النمط من النقد لم يعد غريباً عن ساحة الفكر العربي والاسلامي. ويعود الفضل إلى محمد أركون في افتتاح مثل هذا الأفق النقدي. معه نتخطى نقد الفرق والمذاهب إلى نقد أصول المعرفة الاسلامية. نتخطى نقد التفاسير والشروحات إلى نقد الوحي نفسه، وذلك بالتعامل معه كمعطى يخضع للمعرفة النقدية وشروطها. صحيح أن أركون يصرح في غير موضع من كتبه إلى أن هدفه هو تعرية آليات الحجب والتحوير والخداع التي تمارسها الشروح والتفاسير على النص القرآني. ولكن ذلك لا يعني أنه يُبقي هذا النص بمنأى عن النقد والتحليل. فمن يقرأ أعماله ودراساته، يكتشف أن هذا الباحث المنقب يخضع خطاب الوحي إلى «فحص نقدي»[6]، فيما هو يفحص النصوص التي حاولت شرحه. بل إن أركون يرى أن من مهام المثقف العربي أو المسلم «الخروجُ من السياج الدوغمائي المغلق» الذي تم ترسيخه وتشغيله وإعادة إنتاجه من قبل المؤسسات الدينية على مدى قرون طوال. وهذا السياج تمثل في الأصل أول ما تمثل «بالدائرة الايديولوجية التي افتتحها القرآن وعَمَل النبي، ثم وُسِّعت وضُخمت فيما بعد من قبل العلماء والفقهاء»[7]. معنى ذلك أنه لا يمكن كسر السياج والتحرر من الدائرة المغلقة من دون عمل نقدي يطال بالتحليل والتفكيك الخطاب القرآني والممارسة النبوية. وهذا ما يدعو إليه أركون ويحاول القيام به، مفتتحاً بذلك ما يمكن تسميته «النقد القرآني». وإذا كان أركون رائداً في مشروعه النقدي، فإنه ليس الوحيد. ثمة باحثون آخرون ينخرطون في مشروع نقد العقل الاسلامي والفكر الديني، بالمعنى الذي تقدّم، سواء منهم الذين يقرأون أركون ويفيدون من أعماله أو الذين لا يقرأونه. ويبدو لي أن أبو زيد ليس من الذين يتابعون نتاج أركون النقدي.

لا مراء أن النقد، كما يمارسه أركون والآخرون، يؤدي إلى نزع هالة القداسة عن الوحي، بتعريته آليات الأسطرة والتعالي التي يمارسها الخطاب في تعامله مع الأحداث والوقائع التاريخية أو مع التجارب والممارسات الانسانية. ولكن ذلك لا يعني نقد النص على طريقة الوضعيين من ليبراليين أو ماركسيين. فهؤلاء يقرأونه قراءة غير منتجة، باختزاله إلى مجرد أسطورة أو معتقد غيبي (وهل ثمة اعتقاد من دون غيب؟)، وعندها يعمدون إلى إقصائه من فلك المعقول. وهذا شأنهم في تعاملهم مع كثير من النصوص الفلسفية والأعمال الفكرية التي

(6) راجع مقالته الوحي، الحقيقة، التاريخ، ترجمة العربي الوافي، مجلة الثقافة الجديدة، العددان 27/26، السنة السادسة 1983 ، ص 36.

(7) راجع محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، لندن، 1992، ص 12.

أبدعها العقل البشري. إنهم ينظرون إليها بمنظار علمي صرف، فيحكمون عليها بالسلب وينكرون عليها علميتها ومعقوليتها. لا ليس هذا هو النقد المقصود. ولربما كان العكس هو المطلوب، أعني أن النقد هو عبارة عن قراءة للنص تقرأ فيه ما لم يُقرأ، وتعيد اكتشافه والتعرف إليه. وهذه القراءة تفترض غنى النص وأصالته وقوته، وتقوم على التعامل معه بوصفه حقلاً لا ينضب وكلاماً ينفتح على احتمالات المعنى ومراتب الدلالة. وهذا هو شأن القراءة الفعالة. إنها تستثمر امكانات النص وتعيد إنتاجه، فتحوله من معرفة جامدة إلى معرفة حية، بالتعامل معه كرأسمال ثقافي يمكن تحويله وصرفه، أو كحقل دلالي ثمة حاجة إلى نبشه وإعادة الحرث فيه، أو كبنية لا معقولة ينبغي تفكيكها وجعلها معقولة. أما القراءة الايديولوجية فإنها تحيل النص إلى معرفة ميتة، إذ هي تقوم باختزاله وقولبته أو مسخه، بتحويله إلى إطار فكري جامد أو إلى منظومة عقائدية مقفلة أو إلى نسق فقهي محكم.

هكذا ثمة قراءتان للقرآن: قراءة ميتة هي قراءة من يبحث في النص عن حقائق نهائية أو عن أجوبة حاسمة أو عن معلومات جاهزة أو عن معارف ثابتة، قراءة من هاجسه أن يعرف ما يقوله النص وأن يكشف عن مراد الكلام ومعناه الأصلي. وتتجسد هذه القراءة في الشروحات وفي شروح الشرح على نحو خاص، على ما نقرأ ذلك في أكثر الخطابات الاسلامية المعاصرة التي تحاول استعادة النص بمنطق الثبات والتقليد والتطابق مع الأصل. وهذه القراءة تؤسس لجمود الفكر وتحجره أو لركود المجتمع وانحطاطه، وقد تؤول إلى خراب المعنى وانهياره. أما القراءة الحية فمحركها الكشف والاستقصاء، وهاجسها الخلْق والتجديد. من هنا فهي لا تتوقف عند المقول والمحمول ولا تكتفي بشرح المعلوم أو إيضاح المصرَّح به. بل تُعنى بالبحث عن القَبْلي والمحتمل، وتهتم بالكشف عن المجهول والمغيَّب والمسكوت عنه. باختصار إنها تبحث في النص عن البداهات المحتجبة أو عن القبليات المنسية أو عن البنيات المترسبّة أو عن الآليات المستخدمة. . صحيح أن هذه القراءة لا تتطابق مع مقروئها. ولكن مبرر وجودها أن تكون مختلفة عما تقرأه. فالقراءة التي تدّعي التطابق مع الأصل هي فعل معرفي عقيم، بل هي قراءة خادعة مضلّلة، لأنه يستحيل أصلاً التطابق بين القراءة والمقروء.

وحدها القراءة الحية المختلفة هي مجال الانتاج ومجلى الابداع. باختلافها تتأسس العلوم وميادين المعرفة. وهذا ما حصل قديماً في مراحل التأسيس والتدوين، وفي عصور الاشعاع والازدهار، ابتداءً من الشافعي وانتهاء بالزركشي في مصر أو بالشيرازي في فارس، مروراً بابن رشد في المغرب، فضلاً عن سائر الاعلام الكبار الذين قرأوا النص، كل بلغته وفي

مجاله ومن موقعه، قراءة منتجة خلّاقة تنويرية، وذلك بصرف النظر عن المذاهب التي تبنوها والعقائد التي دافعوا عنها.

نعم كل نقد حقيقي، أعني كل قراءة منتجة، تنطوي على كشف وتعرية. ولا معدى عن ذلك. فلا تحليل ولا كشف من دون تعرية ومن غير فضح. ولكن الكشف الحقيقي ليس مجرد فعل إيديولوجي يقوم على فضح دعوة أو تعرية ادلوجة. وإنما هو قراءة في انطولوجية الخطاب المقروء لاستكشاف امكاناته. واستكشاف النص ليس مجرد عمل سلبي وإنما هو في حقيقته كشف معرفي أو إنجاز فكري يقوم به القارىء الناقد، باستخدام مصطلحات أو أدوات أو مناهج جديدة في الدرس والتحليل. فإلى أي مدى ينجح أبو زيد في قراءته؟ ما الأدوات التي يبتكرها وما الكشوف التي يصل إليها في نقده للقرآن وعلومه؟

إشكالية النص الديني

من المعلوم أن مشكلة التراث قد استأثرت حتى الآن بالقسط الأكبر من جهود الباحثين والدارسين في مجال الفكر العربي والاسلامي. غير أن الاشكالية التي يثيرها أبو زيد هي أكثر تعييناً وتخصيصاً. إنها إشكالية الموقف من النص القرآني بالذات: مفهومه وآليات اشتغاله وأنماط توظيفه. وإذا كان السؤال الذي حرّك مثلاً الجابري في مباحثه وتحليلاته هو: كيف نتعامل مع التراث؟ فإن السؤال الذي يقف وراء دراسات أبو زيد هو: كيف نفهم النص ونقرأه؟

إذن هو سؤال حول ماهية النص وكيفية التعاطي معه. ويرى أبو زيد أن المعركة الفكرية الدائرة الآن، والتي هي امتداد للمعركة الفكرية التي احتدمت أيام طه حسين، إنما هي تجسيد لصراع بين موقفين من النص وبين تصورين له أو طريقتين في التعامل معه، أي بين قراءتين: قراءة «طبقاً لآليات العقل الغيبي الغارق في الخرافة والأسطورة»، وهي قراءة القدماء والاسلاميين المعاصرين؛ وقراءة «طبقاً لآليات العقل التاريخي الإنساني»[8]، وهي قراءة المحدثين من علمانيين وتنويريين. والباحث يتبنى الخيار الثاني. إنه يقرأ والأحرى القول يحاول أن يقرأ النص قراءة تاريخية ناسوتية لا قراءة لاهوتية اسطورية. ولهذا فهو يسعى جهده إلى تقويض مفهوم النص كوحي مفارق موجود على نحو أزلي خطي في اللوح المحفوظ، أو كمعطى مفروض بقوة إلهية يسبق الواقع ويشكل وثباً عليه وتجاوزاً لقوانينه، ليحل

(8) الخطاب الديني، رؤية نقدية، دار المنتخب العربي، ص 8 .

محله مفهوماً آخر قوامه أن القرآن نص لغوي ومنتج ثقافي انطلق من حدود مفاهيم الواقع، وهو مرتبط أوثق الارتباط باللغة التي صيغ بها وبالنظام الثقافي الذي تشكل به وأسهم في تشكيله. (مفهوم النص، ص 134/120/117/67/66/59/34/24).).

لا شك أن محاولة أبو زيد في درس القرآن وعلومه تنطوي على جديد، يتمثل أولاً في إعادة النظر بمفهوم الوحي، وذلك ببحث شروط امكانه إذا جاز القول، أي بحث الشروط التاريخية والمعرفية التي جعلت ظاهرة الوحي أمراً ممكناً ومعقولاً، وأخص هذه الشروط بالذكر انتشار ظاهرة الكهانة لدى الجاهليين، ومعلوم أن بين الكهانة والنبوة وجه شبه، إذ كلتاهما تقوم على الوحي، بما يعنيه الوحي من إمكانية الاتصال الإعلامي بين الانسان وبين العالم الآخر، أو بينه وبين كائنات أخرى تنتمي إلى مرتبة وجودية أخرى. ويتمثل الجديد ثانياً في تحليل مستويات النص من حيث طريقته في إنتاج الدلالة، وفي الكشف عن آليات تشكله وتثبيته، وبخاصة آليات اختلافه عن النصوص المشابهة له كالشعر والكهانة، أي الآليات التي حقق بها تمايزه وهويته ومارس بواسطتها سلطته وتفوقه على ما عداه من الخطابات. ويتمثل أخيراً في تحليل أنماط توظيف النص، وكيفية تحوله من أداة لمشروع ثقافي هدفه تغيير الواقع إلى مجرد مصحف أو أداة للزينة، أي إلى شيء مقدس في ذاته، وبذلك تم تشييئه بفصله عن الواقع الذي انتجه وعن الثقافة التي تشكل بها وتفاعل معها وأسهم في إعادة بنائها وتشكيلها. (مفهوم النص، ص 297/67/12).

هكذا يحاول أبو زيد التحرر من النظرة الاسلامية التقديسية للوحي والتنزيل، فيخضع القرآن للنقد العقلي والتحليل العلمي، سواء بالاستناد إلى معطيات النص نفسه أو إلى معطيات الحديث النبوي، وبخاصة إلى معطيات العلوم القرآنية التي تستأثر بالقسط الأكبر من نقده وتحليله.

غير أن هذا ما فعله أيضاً العلماء القدامى، أعني أنهم استخدموا الأساليب العلمية والأدوات العقلية في درسهم للخطاب القرآني بالرغم من إيمانهم بقدسية الوحي ومصدره الإلهي. بل إن هذا الإيمان لم يمنعهم عند درسهم لظاهرة «الاعجاز» من قياس القرآن على كلام العرب، فاعتبروا الشعر المرذول من قبل الوحي مصدراً لفهم الخطاب وتحليل النص، وبذلك فكروا بما كان مستبعداً من التفكير. ومن المعلوم أن الجهود التي بذلها علماء التفسير قد أثمرت علماً صحيحاً له موضوعه وأصوله وله مسائله ونظرياته، كما تجلى ذلك على نحو خاص في «البرهان في علوم القرآن» للزركشي. وهذا هو منطق العلم والبحث: إنه يقوم على

تحويل اللامعقول إلى معقول. ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك. ولهذا فإن خطاب المفسرين هو في منطقه علمي ناسوتي بالرغم من منطوقه اللاهوتي أو الأسطوري. والذي يبدو لي من المقارنة بين هذا الخطاب وخطاب أبو زيد أن الأول أكثر أصالة وأقوى أداءً من الثاني. ولكي لا استبق الأمور أقول: إذا كان هذا شأن العلماء القدامى في تفسيرهم للنص القرآني، أعني أنهم أسسوا علوماً وابتكروا مصطلحات دقيقة واستخدموا أجهزة مفهومية فاعلة، بالطبع ضمن الإمكانات المعرفية التي كانت متاحة لهم، فما الذي ينجزه أبو زيد في نقده للعلوم القرآنية؟ في الجواب على ذلك، سأنظر في المقولات والأدوات المفهومية التي يستعملها هذا الناقد، محاولاً الكشف عن البداهات التي يتأسس عليها خطابه، مستنطقاً عباراته عما تسكت عنه ولا تقوله.

نص لغوي أم لغة النص؟

بما أن أبو زيد يُعيد النظر في مفهوم الوحي من منظور تاريخي ناسوتي، فإنه يقدِّم تعريفاً جديداً للقرآن بوصفه «نصاً لغوياً»، مستبعداً بذلك كل الحمولات ذات المضامين اللاهوتية أو الأسطورية أو الغيبية مثل وحي وإلهي أو قدسي أو نبوي.. ولكن عبارة «نص لغوي» هي عبارة في غير محلها. بل هي ملتبسة من فرط عموميتها. ولهذا فهي يمكن أن تنطبق على مختلف أنواع النصوص والخطابات، لأنه ما من خطاب إلا وتكون اللغة جسده وما من نص إلا ويمكن عده إنجازاً لغوياً بمعنى من المعاني أكان شعرياً أم فلسفياً أم علمياً. بالطبع لا يمكن أن يكون المقصود من استعمال عبارة «نص لغوي» أن القرآن ينتمي إلى علوم اللغة، كقولنا مثلاً عن العمل الشعري بأنه نص شعري، لأن القرآن ليس متعلقاً بعلوم اللغة، بل هو ليس نصاً علمياً أصلاً. ولا يمكن أيضاً أن يكون المقصود أن القرآن هو موضوع للدرس اللغوي، لأن كل النصوص بل كل اللغات تصلح أن تكون مادة للدرس اللغوي بما فيها اللغات الميتة. فهل يُقصد إذن أن القرآن هو نص أدبي؟ بمعنى أنه يستعمل سلاح اللغة وفن القول؟ هذا ما يُفهم من سياق كلام أبو زيد، بدليل أنه يتبنّى رأياً لأمين الخولي مفاده أن القرآن هو «كتاب العربية الأكبر وأثرها الأدبي الخالد»، بل «كتاب الفن العربي الأقدس». إذا كان الأمر كذلك فإن عبارة «نص لغوي» لا تفيد هذا المعنى. وكان الأولى أن يُقال: نص بياني، مع أني أذهب إلى أن النص القرآني هو نص فريد من نوعه، إذ هو ينفتح على غير مجال، على البيان كما على العرفان. نعم إنه نص أدبي رفيع وأثر فني رائع، من هنا مقارنته بالشعر. كذلك فهو نص لا يمكن فهمه من دون فهم لغته، ولكن المحمول اللغوي هو أضيق من أن يفي بتعريف هذا النص الذي عرّفه القدماء بكونه متسعاً للمعنى. وكان من الممكن الابقاء على عبارة «نص

نبوي». فالنبوءة ليست بالضرورة ذات طابع ديني. ففي الشعر نبوءة. وهذا شاعر كأدونيس يذهب إلى أنه نبي وثني[9]. والقرآن هو في النهاية شكل من أشكال النبوءة، أياً كان مصدر المعرفة النبوية.

وعلى كل ليس هذا المهم. وإنما المهم أن باحثنا أراد من وراء استخدام تلك العبارة أن يشدد على الطابع الأدبي والفني للنص، وأن يؤكد على أن دراسته إنما تخضع لمعطيات الدرس الأدبي، وبذلك تكون دراسة القرآن وعلومه داخلة في باب الدراسات الأدبية للنصوص. وهذا مطلب معقول. فقد سبق للقدماء أن جعلوا القرآن مادة للبحث العلمي واللغوي أو للدرسة الأدبية والبلاغية، فضلاً عن المباحث الفقهية والكلامية والفلسفية أو العرفانية. وبوسعنا نحن اليوم أن نجعل هذا النص موضوعاً للدراسة العلمية باستخدام مختلف الأدوات المنهجية المتاحة لنا. ولكن المستغرب أن أبو زيد يحصر دراسته للقرآن بالمنهج اللغوي وحده من دون سواه، على ما يجزم في هذه الفقرة: «وإذا كان أصحاب هذا المنهج[10] يتفقون معنا في أن الله سبحانه وتعالى ليس موضوعاً للتحليل أو الدرس، وإذا كانوا يتفقون معنا كذلك في أنه سبحانه شاء أن يكون كلامه إلى البشر بلغتهم، أي من خلال نظامهم الثقافي المركزي، فإن المتاح الوحيد أمام الدرس العلمي هو درس «الكلام» الالهي من خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافي الذي تجلى من خلاله. ولذلك يكون منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الإنساني لفهم الرسالة، ولفهم الإسلام من ثم» (مفهوم النص، ص 27).

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا: إذا كان القرآن كتاباً عربياً أو تشكل في فضاء الثقافة العربية، فهل يترتب على ذلك أن «المنهج الوحيد» لدرسه هو المنهج اللغوي؟ إنه استنتاج في منتهى الخفة والتهور. وإذا كان أبو زيد يعتبر أن مفهوم النص أصبح اليوم مفهوماً مركزياً، ليس في الدراسات الأدبية وحسب، بل في العلوم الانسانية كافة، فمن المستهجن أن تقتصر دراسته للنص القرآني على المنهج اللغوي دون غيره، خاصة وأن القرآن نص واسع يفيض عن كونه نصاً أدبياً، ليشكل فضاءً تأويلياً وحدثاً ثقافياً هائلاً ترك تأثيره في الثقافة العربية وفي الثقافة الانسانية قاطبة.

(9) راجع الحوار الذي أجرته معه الناقدة يمنى العيد، مجلة الطريق، العدد الخامس، تشرين الأول 1990، ص 97.

(10) ويعني بذلك أصحاب المنهج المثالي والفكر التأملي، أي الذي يتعاملون مع النص القرآني طبقاً لآليات العقل الاسطوري والغيبي حسب تعبيره.

إن تحليل النص، أي نص كان وسواء أكان شعراً أم فلسفة أم قرآناً، يمكن أن ينفتح على غيره ميدان معرفي وأن يفيد من كل المكتسبات المنهجية. وهذا أركون يوظف في دراسته للقرآن غير أداة منهجية، بدءاً من المنهج اللغوي والسيميائي وانتهاءً بالمنهج الاركيولوجي، مروراً بالتحليل السوسيولوجي والنقد التاريخي. ولا شك أن مثل هذه المنهجيـة المتعددة الاختصاصات التي يستخدمها أركون لها قيمة إجرائية عالية، أي هي ذات فعالية قصوى على الشرح والتفسير. فلا مجال للحصر في عصر تتداخل فيه العلوم وتنفتح الميادين المعرفية بعضها على بعض، خاصة وأننا نشهد اليوم نشوء ميدان معرفي موضوعه الخطابات والنصوص ذاتها، سماه الغربيون «نظام الخطاب» أو «نظرية النص»، وأخذ بعضنا، نحن العرب، يسميه «علم النص». وهذا الميدان الجديد الذي افتتحه فوكو وأطلق عليه اسم «أركيولوجيا» والذي يمكن تسميته «حفريات» إذا شئنا الاشتقاق، هو حصيلة المعارف الحديثة في مختلف ميادين العلم وقراءة حفرية في الممارسات الخطابية، بدءاً من الخطاب اللغوي وانتهاءً بالخطاب الفلسفي. وبوسعنا نحن الذين نهتم بدرس القرآن وتحليله أن نفيد من كل الانجازات التي تحققت في هذا المجال، أعني مجال درس الخطابات وتحليل النصوص. وإذا كان القرآن «نصاً لغوياً» من حيث بيانه وبلاغته، أي من حيث إمكاناته اللغوية والجمالية، فهو نص له لغته بل لغاته. ولا ينبغي قراءته قراءةً وحيدة الجانب خشية اختزاله. بل يمكن قراءته باستخدام مختلف الوسائل المنهجية وبالانفتاح على كل الكشوفات المعرفية المتاحة.

التلفيق المنهجي

ما لا يتوقف أبو زيد عن التشديد عليه وترداده على امتداد خطابه، أنه يحاول فهم النص فهماً علمياً لا فهماً غيبياً أسطورياً، وذلك بالتعامل معه باعتباره مُنتجاً ثقافياً، وبالاعتماد على منهج قوامه أن الواقع هو المدخل إلى فهم النص. ومع ذلك فهو يكتب مثل هذا النص/الفضيحة: «إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي. والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً. وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو متفقاً عليها، فإن الايمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص. إن الايمان بالمصدر الإلهي للنص ومن ثم لإمكانية أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة، أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها». (مفهوم النص ص 24). وهذا كلام هو في منتهى التلفيق: القول من

جهة بأن الإيمان بالوجود الميتافيزيقي للنص يطمس إمكانية فهمه العلمي والقول من جهة ثانية بأن الإيمان بمصدره الإلهي لا يتعارض مع امكانية تحليله وفهمه، الجمع بين ألوهية النص من حيث مصدره وبين بشريته من حيث محتواه. قد يُقال بأنه لا تعارض هنا سوى تعارض شكلي لا يؤثر على سير التحليل العلمي. أعرف ذلك. فالقدامى، على ما ذكرتُ، لم يثنهم إيمانهم بألوهية المصدر عن فهم القرآن وتحليله بوسائل العلم ومنطق العقل، ذلك أنه لا سبيل إلى عقل اللاهوت إلا بترجمته إلى لغة الناسوت. وكانت النتيجة أن القدماء توصلوا من خلال الدرس والبحث إلى توليد مفاهيم إجرائية لها قيمتها في الشرح والتفسير، كالتأويل والنسخ وأسباب النزول وسواها من الأدوات المعرفية التي اعتمد عليها باحثنا في دراسته للقرآن وعلومه. ولكن أبو زيد يدعي أنه يبلور مفهوماً جديداً للنص يقوم على أنقاض المفهوم الأسطوري الذي كان شغالاً في الخطاب الديني قديماً، وما يزال يشتغل في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر. فبِمَ إذن يتميز أبو زيد عن القدامى إذا كان يعتبر أن القول بالوحي الإلهي لا يتعارض مع مقتضيات البحث المنهجي وإمكان الفهم العلمي؟ ليس الأمر برأيي مجرد مسألة شكلية، أعني ليس مجرد قشرة عقائدية يغلف بها الباحث موقفه الحقيقي من الدين. وإنما هو ضرب من التلفيق المنهجي يقع فيه الباحث الناقد، سواء في هذا الكتاب: مفهوم النص أو في الكتاب الذي يليه: «الخطاب الديني، رؤية نقدية»، وذلك باستخدامه اللغة الماورائية الغيبية التي يدعو إلى التحرر من مصطلحاتها ومفرداتها.

فإذا كنا نؤمن حقاً بأن النص وحيٌ من الله إلى الرسول، فإن للوحي دلالته وترجمته. ودلالة الوحي أن الأولوية للأمر على العقل وللنص على البحث وللتقليد على الابداع وللإجماع على التأويل وللحرام على المعقول... أما ترجمته فغلبة السلطة على المعرفة، واعتبار المؤمن عبداً ثمة من هو أولى منه بنفسه. هذه هي دلالة الوحي والتسليم بالرسالة. وإذا كان أبو زيد يتفق مع أصحاب الخطاب الديني بمسلمتهم القائلة بأن الله هو الذي تحدث إلى البشر بلغتهم، فمعنى ذلك أنه يستسلم لمنطقهم ويقف على أرضهم ويخوض الحرب ضدهم بسلاحهم. ولا يغيّر من الأمر شيئاً أن الله تحدث إلى العرب بلسانهم. فهو خاطبهم لكي يأمرهم بالطاعة له وللرسول ولأولي الأمر، وخاصة لأولي الأمر وبالأخص للأحياء منهم، لأن الشاهد ينوب دوماً مناب الغائب ويصبح من ثم أولى منه، أي صاحب الولاية. وأولو الأمر هم أصحاب السلطات الدينية والمؤسسات الشرعية. وهؤلاء يفهمون الدين أكثر مما يفهمه أبو زيد. لأن الدين هو في أساسه امتثال وانقياد. نعم ثمة مؤمنون ورِعون أتقياء. ولكن هؤلاء هم مادة المشروع الديني وآلة تنفيذه. أجل ثمة كهنوت في الإسلام، تماماً كما في بقية الأديان،

قديمها وحديثها، أكانت سماوية أم طبيعية. ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك، إذ لا تدين ولا اعتقاد من دون وجود طبقة من الكهنوت يشرفون على إدارة المجال القدسي ويقومون باستثمار الرأسمال الرمزي بقدر ما. وما الدعوة إلى فهم علمي للدين، على طريقة أبو زيد، سوى خداع للذات وحجب للحقيقة، حقيقة الدين بما هو انقياد وجهاز كهنوتي وسلطة فوق الجدال.. ولا يمكن مناهضة هذه السلطة على أرضها، بل هي تناهض بغلبة مفهوم الإنسان على مفهوم الله، أي غلبة المحايث على المفارق، والشاهد على الغائب، والراهن على الأزلي، والمدني على الشرعي، والمعقول على الحرام...

هذا هو مأزق أبو زيد: فهو يُبقي على مفهوم الوحي الإلهي ويريد في الوقت نفسه أن يعمل على تكوين وعي علمي بالتراث؛ ينفي الوجود الماورائي للنص ويؤمن بمصدره الإلهي؛ يعترف بأن الدين عنصر ضروري في النهضة، ولكنه يعمل على تحريره من ابعاده القدسية وأصوله الخرافية. باختصار، إنه يتمسك بدور الدين مع إيمانه بالعلمانية، لأن العلمانية ليست برأيه نقضاً للدين ولا نفياً لدوره في المجتمع، بل هي «فهم علمي للدين ينفي عنه الاسطورة ويستبقي ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية»[11]. ولكن ماذا يَبقى من الدين إذا انتفى منه جانبه القدسي وبُعده الغيبي أو محتواه الأسطوري؟ لا شيء هاماً، لأن الأسطورة هي القوة المحركة للمشروع الديني وللدعوات التي تتم باسم الدين، بل الأسطورة تقف وراء جميع المشاريع، القديم منها والحديث، الرجعي والتقدمي. فليست الايديولوجيات «التقدمية» سوى اشكال حديثة من أشكال الأسطورة، قائمة على الاعتقاد، الغيبي والسحري، بأن تقدم العلم كفيل بتحرير البشرية من أشكال العبودية والظلم والقهر. بل هي صادرة عن وهم مفاده أن البشر يصبون إلى تحقيق العدالة والسلام فيما بينهم. أجل إن للعلم أساطيره، كما تشهد على ذلك التجارب والمشاريع التي ادّعت الانتساب إلى العلم والتقدم. من هنا يبدو لي أن قول أبو زيد بفهم علمي للدين ينفي عنه جانبه الأسطوري ويُبقي على جانبه التقدمي والتحرري هو قول يحجب ذاته أعني يخفي الجانب الأسطوري لمقولة التقدم وشقيقاتها، فضلاً عن كونه قولاً ينفي نفسه بنفسه. فالنص الديني يُحيل دوماً إلى الغائب، لأن الغائب هو المبتدى والأصل وهو المآل والمرجع. إنه نص ذو بنية أسطورية، وهو خطاب يقدم لنا نفسه بوصفه انطولوجيا غيبية. طبعاً إن له علاقته بالواقع. وما غيبته سوى آلية من آليات حجب الواقع نفسه، ولأقل بالأحرى إنها نمط من أنماط تمثّل الواقع والتعاطي معه. ولكن ذلك لا يعني ببساطة أن الواقع هو

(11) الخطاب الديني، رؤية نقدية، ص 10.

المدخل إلى فهم النص. يُخشى إن فعلنا ذلك أن نهدر كينونة النص، العزيزة على عقل أبو زيد، باختزاله إلى مجرد انعكاس للواقع؛ بينما النص هو في الحقيقة حدث ثقافي له كينونته المستقلة وخطاب له وقائعيته التي لا تُختزل.

الثنائية الرجعية

لا ينسى أبو زيد التأكيد على أن فهم النص لا يكون إلاّ بربطه بالواقع الذي أنتجه وبالثقافة التي تشكل بها. فتلك لازمة يجدها القارىء في مطلع كل فصل بل في مطلع كل فقرة وفي نهايتها. لا شك أن النص ليس مقطوع الصلة بالواقع ولا هو منعزل عن سياقه التاريخي. ولكن ما الجديد المعرفي الذي يضيفه أبو زيد بقوله إن للوحي محتواه الواقعي؟ إن أبو زيد ينبّه في معرض البحث إلى أن علاقة النص بواقعه ليست بسيطة ومباشرة، بل هي مركبة جدلية، بمعنى أن النص تشكل في واقعة الثقافي، ولكنه عمل في الوقت نفسه على تشكيل هذا الواقع. ومن الأمثلة على ذلك أن القرآن، إذ أبقى على الاعتقاد بالجن، فلأنه كان سائداً في الجاهلية، ولكنه عمل على إعادة بناء هذا الواقع بأسْلمة الجن. ومن الأمثلة البارزة أن مفهوم الوحي لم يكن ممكناً قبوله لدى الجاهليين إلا لوجود شبه بينه وبين الكهانة التي كانت هي أيضاً من الاعتقادات السائدة في المجتمع الجاهلي. ولكن الوحي ميّز نفسه عن الكهانة، كما ميز نفسه عن الشعر، وفقاً لآليات المخالفة والمشابهة التي يستخدمها الخطاب القرآني في إنتاج الدلالة. ولا مراء أن أبحاث أبو زيد على هذا المستوى هي أبحاث مثمرة ومفيدة تُسلِط الضوء على مناطق مُستبعدة حتى الآن من دائرة التفكير. ولكن باحثنا لا ينجح دوماً في الربط بين النص والواقع. إنه يتنكب الطريق خاصة عندما يتصدى لتفسير انهيار المشروع الحضاري العربي، أو على الأقل لتفسير صراع المذاهب والتأويلات، انطلاقاً من مقولات وثنائيات لم تعد تفسر شيئاً، بل هي تحجب أكثر مما تفسر وتكشف، كثنائية التقدمي والرجعي ومقولات الصراع الطبقي وحركة الواقع وظروف العصر. ومن عجيب ما يقوله في هذا الصدد: «والذي يهمنا الاشارة إليه أن هذا التحويل لطبيعة النص (أي من كونه نصاً لغوياً إلى كونه مصحفاً أو أداة للزينة)، ومن ثم لوظيفته، كان محصلة لمجمل اتجاهات الثقافة المسيطرة ـ الثقافة الرجعية ـ ثقافة الطبقات التي استندت إلى تأييد المغامرين العسكريين. . وإذا كان من الصعب أن نتتبع بدقة ذلك التحول الوظيفي الذي لحق بالنص الديني. . فإننا نكتفي بالاشارة إلى سيطرة العناصر غير العربية على حركة الواقع الإسلامي، ونقصد العناصر العسكرية من

السلاجقة والترك والديلم، ثم سيطرة الدولة العثمانية على العالم الاسلامي حتى الحرب العالمية الأولى» (مفهوم النص، ص 12).

ومن عجيب ما يكتبه أيضاً: «وإذا كان علماء الماضي قد استجابوا للتحدي الحضاري الذي كان مطروحاً عليهم استجابة حققت إلى حد «الحفاظ» على التراث من الضياع، فإن التراث الذي حفظوه لنا هو التراث بالمعنى الرجعي الذي سبق أن أشرنا إليه» (مفهوم النص، ص 14).

هكذا يعتبر أبو زيد أن عملاً أصولياً ابستمولوجياً[12] ضخماً مثل «البرهان في علوم القرآن» للزركشي هو مجرد محافظة على التراث وبالمعنى الرجعي. ولا شك عندي أن هذه قراءة ايديولوجية، رجعية، ولأقل بالأحرى قراءة ميتة للتراث. ذلك أنه لا معنى لأن نقسم التراث، أعني النصوص والخطابات، بين رجعي وتقدمي. فلكل عمل وجهه الآخر. والخطاب البرهاني يمكن أن يتكشف عن الأسطوري واللامعقول، وبالمقابل فإن الخطاب العرفاني يمكن أن يتكشف بعد البحث عن عقلانية واسعة مركبة. إن التراث هو في النهاية مادة للبحث والتنقيب. ولهذا يمكن أن يُقرأ غير قراءة. فقد نقرأه من خلال ثنائية الرجعي والتقدمي، وعندها نقوم بنفيه من دائرة الحقيقة، وهذه قراءة ميتة إذا لم أقل رجعية. ولكن قد نقرأه قراءة منتجة، وعندها نتعامل معه بوصفه امكاناً للتفكير ينبغي سبره.

على أن الأغرب من ذلك كله أن أبو زيد يربط بين ما يسميه التراث الرجعي والفكر الرجعي في الثقافة العربية وبين سيطرة العسكر على الدولة والمجتمع، ويعني بهم على نحو خاص العناصر غير العربية من عجم وترك وديلم.. فهؤلاء هم برأيه الذين يحملون تبعة الانغلاق الفكري والتخلف الثقافي، وهم المسؤولون عن عزل النص القرآني عن واقعه. وهذه شطحة من شطحات أبو زيد. ولأقل هذا شطط، لأن للشطحة جماليتها ولها أيضاً معقوليتها الخفية الباطنة. وهذا الشطط لا يعادله عندي إلا شطط الدكتور محمد عابد الجابري الذي يذهب إلى أن خراب العقل العربي مرده إلى ذلك العقل الخرافي **الظلامي** الذي وفد على العقل العربي، من خارجه، ويعني به الثقافات والديانات القديمة كالمانوية والهرمسية والغنوصية. ففي كلا المثالين يُرد التخلف والانغلاق واللامعقول إلى الخارج، بدلاً من أن

---

(12) باعتبار أن «البرهان في علوم القرآن» ليس مجرد تفسير، وإنما هو بحث في أصول التفسير. فللتفسير أصوله كما للفقه أصوله.

يُبحث عنه في بنية الثقافة العربية نفسها، في النموذج الحضاري الذي فقد قدرته على الفعل والتأثير، أو في الأطر المرجعية التي فقدت فعاليتها في الشرح والتفسير. فانحطاط الحضارة وتخلف الفكر مسألة معقدة لا يمكن تفسيرها على هذا النحو التبسيطي بل العشوائي. وعلى كل هذه هي نتيجة الربط بين الفكر والواقع (الاقتصادي أو الاجتماعي أو السياسي) انطلاقاً من تلك الكليشهات العقائدية، ذات الجذر الماركسي، والتي هي عبارة عن ترسيمات خاوية أو تعميمات هي أقرب إلى الرمي في عماية.

ولا شك أن التفسير الذي يقدمه أبو زيد برده تخلف الوعي العربي إلى سيطرة الأعاجم على الدولة والمجتمع، إنما يصدر عن منزع اصطفائي عربي، ولأقل يصدر عن مركزية عربية، بحسب المصطلح المتداول اليوم. والمقصود بالمركزية تنزيه الذات وتبرئتها بإلقاء التبعة أو التهمة على الغير. وهذه النزعة يمكن استجلاؤها في غير موضع من الكتاب. يقول أبو زيد بشيء من الحسرة وربما بشيء من الحنين إلى المجد الضائع: «وإذا كانت الامبراطورية الاسلامية المترامية الأطراف قد تهاوت أركانها وسُلبت أطرافها، فإن وحدة الحضارة الاسلامية ما زالت تؤكد للمسلمين تفوقهم على أعدائهم». (مفهوم النص، ص 12). ومفتاح هذا النص في رأيي هو عبارة «سُلبت أطرافها». وهذه العبارة تخفي البداهة التي يتأسس عليها كلام أبو زيد، أعني اعتقاده أن وحدة الامبراطورية الاسلامية هي الحقيقة الثابتة أو المرتجاة، وأما تفككها، أي استقلال الأمم والشعوب عن المركز، فهو سلب للأجزاء، أي سلب للحقوق ونفي للحقيقة والواقع. هذا هو حقاً معنى كلام أبو زيد، وأعني بمعنى الكلام ما يسكت عنه ولا يقوله. وهكذا فإن باحثنا داعية الحرية والعدالة، المناهض للامبريالية العالمية والرافض لأن يكون بلده هامشاً أو طرفاً، يتحدث بلغة امبراطورية، أي أمبريالية، متمنياً لو لم تنسلخ عن الأمبراطورية الاسلامية أطرافها، أي الشعوب والأمم التي استقلت عنها. ليس هذا وحسب، بل إن أبو زيد يمني النفس، بنوع من التعويض، على أنه إذا كانت الوحدة السياسية للخلافة قد تهاوت، فإن الوحدة الحضارية ما زالت قائمة، وهي تشهد على تفوق المسلمين. وهذا أيضاً من عجيب ما يقوله أبو زيد في زمن توسّع الغرب وتفوقه حضارياً، والأعجب أن الكاتب المصري هو الذي يتحدث عن وحدة الفكر والثقافة، في وقت تشهد فيه الساحة المصرية أعنف الصراعات الفكرية بين الدعاة، على ما يشهد هو ويعاني. فلا نعجبن بعد أن يؤول الخطاب العربي المعاصر، الداعي إلى الوحدة والحرية والتقدم، إلى إنتاج الفرقة والاستبداد والتأخر.

هذه هي حقاً نتائج القراءة الايديولوجية للنص: اعتبار «البرهان في علوم القرآن» فكراً رجعياً، في حين أنه ينطوي على جهد علمي وتنقيب معرفي؛ واعتبار الأعمال الفكرية المتأخرة بمثابة رد حضاري على الغزو الصليبي أو التتاري، في حين أنها أعمال أصولية ابستمولوجية، والتأصيل للعلم يأتي بعد الممارسات العلمية. وهذه هي نتائج الربط الميكانيكي أو العشوائي بين الفكر والواقع: نفي الأعمال الفكرية والعلمية، بدلاً من القيام بتحليلها ونقدها لاستكشاف أصول المعرفة وكيفية انبنائها، كما يفعل مثلاً الدكتور الجابري في دراساته الابستمولوجية، الخصبة والمثمرة، للميادين العلمية والأنظمة المعرفية في الثقافة العربية الاسلامية. وعلى كل، فإنه لا يضاهي موقف أبو زيد من الزركشي إلا موقف الجابري نفسه من ابن عربي. فكما أن الجابري، بسبب من عقلانيته الدوغمائية الضيقة، ينفي على ابن عربي وعلى الفكر الصوفي عموماً عقلانيته، متغاضياً عما يتكشف عنه الخطاب العرفاني من الأجهزة المفهومية والأدوات العقلية، كذلك فإن أبو زيد، بسبب من أدواته المعرفية الرجعية، يتعامل مع الزركشي بوصفه مفكراً رجعياً، بدلاً من أن يعمل على تحليل عمله العلمي الأصولي لفحص أسس العقل الإسلامي وكيفية اشتغاله.

من يهدر كينونة النص؟

هكذا تُظهر دراسة أبو زيد للقرآن وعلومه مأزق «المنهج الواقعي» الذي يتبعه في تناوله للنص. فإن الباحث إذ يستخدم هذا المنهج، يحجب أولاً الواقع الذي يحرص على كشفه، ويهدر ثانياً كينونة النص وهي المقولة المركزية التي يدافع عنها في دراسته، كما تجلى ذلك على نحو خاص في تعامله مع نص الإمام الزركشي. ولهذا ينبغي قلب الآية إذا أردنا التعرف إلى هوية النص واستكشاف امكاناته، فننطلق لا من الواقع إلى النص، بل من النص إلى الواقع. نعم إن للنص حقوقه إزاء حقوق القارىء، وله كينونته تجاه فعالية التأويل كما يرى أبو زيد. وكينونة النص تعني أن يُدرس كعالَم له حقيقته المستقلة، كخطاب له وقائعيته بمعزل عن المؤلف والواقع في آن. بكلمة أخرى إنها تعني استكشاف انطولوجيته أي طريقته في الرؤية ومفهومه للحقيقة وآليته في إنتاج المعنى وكيفية تقديمه لنفسه أو تعريفه لهويته. وقد أحسن أبو زيد صنعاً في تحليله لآليات التمايز التي ينطوي عليها النص القرآني، كما تجلى ذلك في استخدام الحروف المقطعة في أوائل السور، وهي آليات رمى من خلالها النص المذكور إلى التأكيد على تفوقه والعمل على تكريس سلطته. غير أن أبو زيد لا يتبّع دوماً هذا النوع من التحليل، أعني التنقيب عن إمكانات النص، لان الهاجس الأصلي

الذي يوجه دراسته هو دوماً الربط بين النص والواقع، إذ الواقع في نظره هو المدخل والمآل لفهم النص. ولهذا فهو يعتبر أن كل تحليل لا يقيم ربطاً بين النص والواقع، سواء من حيث المنطلق أو من حيث المقصد، أي من حيث تشكل النص بواقعه أو تشكيله له، إنما هو إهدار لكينونة النص وتحويل له عن طبيعته ومقاصده الأصلية التي أرادها له مؤلفه. غير أن العكس هو الصحيح. فقـراءة النص من وجهة نظر المؤلف تتم على حساب النص نفسه، لأنها تعني قياس الشاهد على الغائب وإحالته إليه. إلا أن النص ليس مجرد شاهد على المقاصد الخفية لمؤلفه. وإنما هو بالأحرى أثرٌ له حضوره المتجسد في وقائعيته الخطابية الملموسة، أي في منطوقاته المسموعة أو المرئية. وهذا الأثر يستقل عن المؤلف ويفيض عما قصده من ورائه. تلك هي كينونته. إنه يشكل فضاء للمعنى وعالماً قائماً بذاته ربما هو أكثر واقعية من الواقع الذي يشيد إليه أو يُحال عليه. ذلك أن الواقع، وأعني به ما وقع من أحداث، هو عالم غائب لا وجود له إلا في الذهن. وإنما الذي يوجد في حقيقته العينية هو رواياتنا وتفاسيرنا، أي هذه الخطابات التي نقرأ من خلالها الواقع والنصوص معاً. وفيما يخص الواقع الذي نحن بصدده والذي نحاول ربط القرآن وعلومه به، أي واقع الإسلام التاريخي، فهو ليس الواقع في ذاتيته وعينيته، أي في وقعانيته، وإنما هو هذه الخطابات التاريخية[13] التي هي بين أيدينا. بيد أن الخطابات، أقصد هذه الأنساق من العلامات والأشرطة من الملفوظات، لا تتساوى مع الواقع وإن كانت تُشير إليه. وهي ليست مجرد ترجمة لمقاصد المؤلف كما تفيدنا بذلك الكشوفات الألسنية الحديثة. ولكن أبو زيد لا يفيد الشيء الكثير من الدرس الألسني بالرغم من أنه يدعو إلى استخدام المنهج اللغوي في فهم النص من دون سائر المناهج. وبالفعل فإن العلاقة بين الدال والمدلول لم تعد تتصور اليوم، كما كانت تتصور في الفكر الكلاسيكي، بوصفها تطابقاً بين الأشياء والكلمات أو بين اللغة والفكر. فهناك دوماً فجوة بين الدال والمدلول، أو بين العلامة والمرجع، تملؤها شبكة كثيفة من الصور والتصورات أو الاستعارات. . وهذا ما يجعل النص يحجب الواقع الذي يتكلم عليه حجباً ما. فإذا ما أحلنا النص المراد تفسيره بدوره، إلى واقع لا يُعرف إلا عبر النصوص، فإننا نمارس حجباً مضاعفاً، وعندها نهدر كينونة النص ونحجب الواقع في آن. وهذا ما يفعله أبو زيد. فهو من فرط تأكيده على واقعية المحتوى للنصوص التي يدرسها، يستخدم هذه المقولة، مقولة الواقعية، كاسم من دون مسمى أي على حساب الواقع نفسه. طبعاً إن الواقع يعالج دوماً معالجة غير واقعية، أي بشيء من الخيال

(13) أقصد المتعلقة بعلم التاريخ.

والابتكار هو وسيلة للسيطرة على الواقع وإعادة بنائه. غير أن أصحاب المنهج الواقعي يصرون على واقعيتهم، فتأتي معالجاتهم للنصوص سحرية خرافية، ولكن دون جمالية السحر.

لا يعني ذلك بالطبع أن النص مقطوع الصلة بالوقائع والأحداث. وإنما يعني محاولة إعادة ترتيب العلاقة بين النص والواقع طبقاً لانقلاب العلاقة بين الدال والمدلول. فإذا كانت الثورة المعرفية الحديثة اعادت الاعتبار للدال إزاء المدلول والمرجع، فإنه ينبغي في الوقت أن يُعتَرف للنص باستقلاليته إزاء المؤلف من جهة وإزاء الواقع من جهة أخرى، الأمر الذي يقضي بالتعامل معه كأفق ينبغي ارتياده أو كعالم ينبغي استكشافه. طبعاً للنص حقوقه كما للمؤول شروطه. وحق النص أن يُعترف له بحقيقته وقسطه من الوجود، أن يُعمل على استكشاف انطولوجيته على نحو جديد يؤدي إلى اعادة النظر في مفهوم المؤلف والواقع بل والكائن نفسه. والمثال الساطع على ذلك تقدمه لنا حفريات فوكو في النصوص. فإن هذا المفكر، إذ أخضع خطابات البشر للدرس والتحليل، فإنه أسقط المؤلف ومقاصده من الحسبان، ولم ينطلق من النص لفهم الواقع. ومع ذلك والأحرى القول بسبب ذلك، فإنه نجح في تأسيس ميدان معرفي جديد وفي انتهاج طريقة في التفكير جديدة مغايرة، مغيراً بذلك مفاهيمنا للمعرفة والحقيقة والمعنى والذات، مفكراً بما لم يُفكَّر فيه من قبل، مستكشفاً الوجود على نحو جديد[14].

هكذا يمكن أن تُقرأ النصوص وتُدرس بوصفها إمكانات قصوى للوجود والفكر. وهذا ما لم يفعله أبو زيد، ولأقل بالأحرى هذا ما لم يركز عليه في دراسته. فهو لفرط هاجسه الايديولوجي، ركزّ جهوده على التشكيك بالروايات وعلى نقد النظرة الدينية إلى النصوص والوقائع. ولهذا فهو، إذ قرأ علوم القرآن، فقد ضحّى بالنصوص لصالح الواقع المزعوم، بدلاً من أن يحاول سبرها واستقصاء إمكاناتها.

قد يُعترض على نقدي بالقول إن ما فعله أبو زيد هو تعرية الجوانب اللامعقولة والوجوه الأسطورية في الفكر الاسلامي. وهذا عمل من صميم النقد أمارسه أنا وغيري من النقاد. وفي الجواب على ذلك أقول: نحن لسنا فوق النقد. وفيما يخص العمل النقدي الذي يقوم به أبو زيد للفكر الديني، لا ينبغي الوقوف عند المستوى الايديولوجي للتحليل، أي لا يكفي أن ننقد أو ننقض النظرة الدينية، التقديسية أو اللامعقولة، للأمور. وإنما المطلوب استقصاء ما هو كائن. وما يمكن قوله في هذا الصدد أن القدسي هو نمط لوجود الإنسان. إنه شكل أو بُعد من أبعاد

(14) كما تجلى ذلك في كتابه: الكلمات والأشياء.

الدنيوي. وهذا ما أثبتته التجارب في المجتمعات الغربية الحديثة، حيث نجد أن الانسان يعيد انتاج القدسي بأشكال جديدة فيما هو يمارس دنيويته(15). الأمر الذي يتيح القول: هناك مقدس ديني ومقدس دنيوي. وهناك أساطير قديمة وأساطير حديثة، بل هناك أديان حديثة هي الايديولوجيات التي حاولت الحلول محل الأديان القديمة. ولهذا فنحن عندما ندرس تجربة أو نفحص نصاً يهمنا الكشف عن الدور السري الذي تلعبه في حياتنا وفي خطاباتنا الجوانب الأسطورية والقدسية والغيبية. وانطلاقاً من ذلك فإنني أحاول أن أتبيّن مثل هذه الجوانب في خطاب أبو زيد قبل أن أختتم هذا النقد.

التعلق بالاسماء

لا يترك أبو زيد فرصة دون أن يؤكد وقوفه إلى جاب قوى العقل والتقدم والتنوير والتحديث.. في مواجهة قوى الفكر الرجعي وذوي العقل الأسطوري أو النهج الغيبي.. هكذا فهو يعلن نَسَبه الصريح إلى المذهب التقدمي العلماني.. ولكن ما الضامن لأن يكون الواحد تقدمياً لا رجعياً، علمانياً لا أصولياً؟ هل يكفي لأحدنا أن يعلن عن نفسه بأنه تقدمي حتى يكتسب مصداقيته؟ هل مجرد استعمال مقولة العقل يعني أننا عقلانيون، أو مقولة الحداثة أننا مع التحديث؟ طبعاً لا. فالنقد الحديث، أعني النقد الفلسفي التفكيكي لمفاهيم العقل والوعي والحقيقة بيّن لنا مرة جديدة، أن خطاب العقل منسوج من اللاعقل، وأن للكلام مخاتلته، وأن للذات الواعية استيهاماتها. ناهيك بأن تجارب انسانية ضخمة شهدت بأن هناك أنظمة قامت وحكمت باسم التقدم والحرية والعدالة والعلم، لم تنتج سوى أضداد هذه الشعارات، أي الاستبداد والقهر والتخلف الفكري والعلمي. ثم إن مقولة العلم لم تعد تستعمل اليوم على نحو يقيني دوغمائي. فالفكر العلمي الحديث قد غادر منطقة اليقينيات وأخذ يتحرر من الأنساق المقفلة والمذاهب الشاملة.. والأهم من ذلك بالنسبة إلينا، نحن العرب، أن مقولات التنوير والتقدم والتحديث والعلمانية لم تؤت ثمارها، بل هي فقدت مصداقيتها وغدت مجرد أسماء يتعلق بها الدعاة المحدثون كما يتعلق المؤمن باسم ربه. ففي كلا الحالين نحن أمام عبادة المقولات والتعلق بالأسماء. والحق أن أبو زيد هو تقدمي علماني في ملفوظاته ولكنه أصولي من حيث منطقة وبنية تفكيره. فهو يتعامل مع مقولاته كما يتعامل الأصولي مع أصوله الثابتة، أي بوصفها أقانيم أزلية أو حقائق مفارقة أو أفكاراً جاهزة تسبق أدوات إنتاجها

(15) راجع بصدد هذه النقطة مقالة مطاع صفدي، من تمعين المقدس/الدنيوي، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 96/97.

وأشكال ممارستها. كذلك فهو كالأصولي في طريقة تعامله مع ذاته. كلاهما يمارس علاقته بذاته بوصفه حامل رسالة، بوصفه صاحب مشروع لتغيير العالم. ولا يهم اختلاف المضامين والشعارات. فالبداهة التي ينهض عليها مشروع كل منهما هي ذاتها. كلاهما ينصّب نفسه ولياً على الناس بوصفه حارس الحقيقة وحامل لواء العدالة والمؤتمن على القيم والحريات. والنتيجة هي ذاتها: قولبة الواقع الذي يفاجىء دوماً بما لم يكن يُتصور أو يتوقع؛ تحويل العالم إلى أصنام، ولا فرق إن كان الصنم نصاً أو فكرة، الاسلام أو العلمانية، الله أو التاريخ.. ففي كلا الحالين تُستعمل الكلمات بطريقة سحرية، وتوظف المقولات على نحو ماورائي، وتمارس العقائد على نحو أصولي أو استبدادي. فالمنازع الأصولية والماورائية والاستبدادية والخرافية، ليست ظواهر زائلة ولا هي عوارض طارئة. ليست قشرة خارجية، وإنما هي كوامن تتجلى دوماً في ممارسات البشر أكانت اجتماعية أم فكرية. وإذا كان أبو زيد يدعو إلى نقد الخطاب الديني، فإنه لا مفر أيضاً من نقد الخطاب التقدمي أي لا بد من القيام بنقد مضاد لخطاب الحداثة النقدي. خاصة وأن هذا الخطاب فقد مصداقيته بعد أن أمست المقولات التي يطرحها مجرد أسماء بلا مسمى، بل شعارات خادعة ترجمت إلى مضاداتها: فالوحدة تُترجم فرقة، والعلمانية أصولية، والعقلانية خرافة، والعلم جهالة. أليست هذه محصلة الأدلوجة التقدمية التحديثية على ما ترجمت في المجتمعات العربية؟ ولنأخذ مقولة «الوعي العلمي بالتراث». إننا نجد أن هذا الوعي لم يصمد ولم يصبح حقيقة، كما يتوهم أبو زيد. لقد حسب باحثنا أن النظرة التقديسية للتراث قد انتهت مع ظهور كتاب طه حسين «في الشعر الجاهلي»، لكي تحل محلها نظرة أخرى علمية وموضوعية. ولكن شيئاً من ذلك لم يحدث. بل إن الفكر الديني هو اليوم أقوى مما كان في العشرينات. وها هو محمد عمارة الكاتب الإسلامي يكتب عن طه حسين ليعلن إلى الملأ أن الرجل تاب في أواخر أيامه عن العلمانية الضالة وآب إلى تعاليم الاسلام الحنيف[16]. ولا نعجبن فلا شيء يتحقق على نحو نهائي. فالمقولات التي ندعو لتحقيقها ليست نماذج جاهزة يمكن استعادتها والعمل على تطبيقها. بل هي محصلة خطاباتنا وممارساتنا. إنها علاقات وبُنى أو أشكال تُصنع وتبنى أو تتشكل باستمرار. ولا يمكن أن تكتسب مرة واحدة وإلى الأبد، بل هي تحتاج دوماً إلى الفحص والنقد والمساءلة. فالتنوير ليس مكسباً نهائياً بل هو كشف لا يتوقف. والوحدة ليست أصلاً ضائعاً ينبغي استعادته بل هي ممارستنا لاختلافاتنا بصورة إيجابية فعالة مفتوحة. والعقلانية ليست عقلاً صافياً بل هي نقد

(15) هذا ما كتبه في جريدة «الحياة»، وفي عدد من أعدادها الصادرة في شهر تشرين الأول 1992.

مستمر لما يدور في باطن العقل من الآليات اللامعقولة.. إنها نقد ونقد للنقد.

ولهذا فإنني إذ قسوتُ في نقدي لكتاب أبو زيد: مفهوم النص، فلأني وجدت فيه نموذج الخطاب العربي التقدمي الذي فقد مصداقيته. إنه خطاب ينفي ما يتكلم عليه أو بالأحرى يؤكد ما يعمل على نفيه. أعني أنه يناهض الأصولية ولكنه يقف على أرضها.

والحق أنه إذا كان هناك إنجاز حققه أبو زيد في دراسته للقرآن وعلومه، فإن هذا الانجاز يتجلى في مباحثه، وعندما ينسى خلفياته الايديولوجية. يتجلى خصوصاً في تحليله لآليات اشتغال النص وفي بحثه عن شروط إمكان الوحي وفي تعريته للأسس الأسطورية والجوانب القدسية التي ينهض عليها الخطاب الديني. هنا اجتهد أبو زيد وأصاب في اجتهاداته وتنقيباته بقدر ما نجح في تفكيك بنية النص للكشف عن النسبي والبشري والدنيوي والتاريخي وراء المطلق والالهي والديني والماورائي. هنا فكر الدارس للقرآن في مناطق لم تُسبر من قبل، فاقترب من كينونته بقدر ما أسهم في اختراق طبقاته الرمزية وحجبه القدسية، إذ تقديس الشيء هو حجب لوجوده. ولكنه سقط في المقدمة «المنهجية» التي قدّم بها لكتاب «مفهوم النص»، فإنها أكثر تعميةً من الخطاب الديني الذي تنتقده. وشتان بين هذه المقدمة التي كتبت بلغة إيديولوجية هي أقرب إلى لغة الخطابات الحزبية أو السياسية، وبين مقدمة كتابه الأخير: «إشكاليات القراءة وآليات التأويل». فإن هذه المقدمة وإن كانت تلخيصاً لمذاهب التفسير واتجاهاته، إلا أنها كتبت بلغة هي لغة أهل البحث والفكر.

بحث في شروط الامكان يتناسى شروط إمكانه

جغرافية العقل

الإبداع المعرفي هو فعل يتحقق في أقل من طرفة عين، كحدس خاطف مثمر قد يصرخ الواحد على أثره: وجدتها وجدتها [1]، أو كإلهام[2] مفاجىء كاشف يجتاح الوعي والفكر ويجعل المرء يرتعد أو يرقص فرحاً من فرط الكشف. ومع ذلك فإن فعل المعرفة، بما هو ومضة كشف، يحتاج إلى مجلدات لشرحه وإيضاحه، ولكن من غير الوفاء به. بل إن الإنسان مذ أخذ يتفلسف، وهو يبحث في ماهية ذلك الفعل من دون الوصول إلى جواب حاسم ونهائي في هذا الخصوص.

والمثال الساطع على ذلك يقدمه لنا كنط، وهو الذي شغلته مسألة المعرفة كإمكان من إمكانات الكائن العاقل، فنظر فيها وعالجها كما لم يعالجها أحد من قبل وربما من بعد. فمن المعلوم أن هذا الفيلسوف كرّس كتابه الضخم[3]، «نقد العقل المحض»، لكي يشرح لنا الكيفية التي يتم بها فعل المعرفة الذي لا يعدو كونه التماعةً من التماعات الفكر أو انفراجةً من انفراجات الذات العارفة. وقد اقتضت هذه المهمة أن يقوم كنط بعملية تشريح لا سابق لها لملكات الذهن[4]، فحدّد طبيعة كل ملكة وعيّن وظيفتها، وحلّل

(1) إشارة إلى العبارة التي نطق بها الفيزيائي الإغريقي أرخميدس لدى اهتدائه إلى المبدأ الذي وضعه بشأن الوزن النوعي.

(2) أقصد بالحدس كل قول يحتاج إلى برهنة أو تسويغ. وأما الإلهام فلا أفهم به معناه التيولوجي، أي كتلقٍ عن ذات عليا مفارقة، وإنما أفهم به رؤىً والتماعات فكرية تنبع من خبرة الإنسان المعاشة وتتصل بنمط وجوده المحايث الدنيوي. وفي رأيي ان الإلهامات والحدوس الخلاقة هي أصول المعارف التي يعمل الفكر على تحويلها إلى أبحاث نظرية أو إلى خطابات استدلالية.

(3) استخدم الضخم هنا بالمعنَيَيْن الكمي والنوعي.

(4) ثمة صنفان من الملكات عند كنط. هناك ملكات الذهن وهي ثلاث: ملكة المعرفة وهي موضوع «نقد العقل المحض»؛ ملكة الرغبة وهي موضوع «نقد العقل العملي»؛ ملكة الشعور وهي موضوع «نقد =

العلاقات فيما بينها على نحو يكشف عن آلية توزعها وتبادلاتها [5] أو عن منطق تشابكها ونزاعاتها.

لا مراء أن كنط انطلق مما وصل إليه أسلافه الكبار وأفاد من إيجابياتهم وسلبياتهم، فنظر في إشكالاتهم وتنبّه إلى أخطائهم ووعى شكوكهم واستثمر كشوفاتهم ومناهجهم بدءاً من البداية، أي من أفلاطون وأرسطو وصولاً إلى معاصره فولف، مروراً بديكارت وليبنتز، فضلاً عن هيوم الذي يعترف كنط بأنه أيقظه من «سباته العقائدي»[6]. غير أن كنط لم يقتصر في مباحثه على الموضوع الذي شغله واستأثر باهتمامه، وأعني به تسويغ المعرفة الفلسفية، بالمقارنة مع المعرفة العلمية، تمهيداً لتأسيس الماورائيات وجَعْلها تسلك «درب العلم الآمنة». بل إن البحث أفضى به إلى معالجة معظم المشكلات التي أثارها الفلاسفة من قبل، من أبسطها وأقلها أهمية إلى أعقدها وأعظمها شأناً. ولا غرابة فالمسائل لا تنفصل، على الأقل داخل الحقل الواحد، بل تتداخل ويرتبط بعضها ببعض، أو يجرّ بعضها إلى بعض[7]. وعلى كل فإن كنط تعامل مع العقل بوصفه وحدة تامة وكلاً عضوياً، أي بوصفه نسقاً تتوقف عناصره بعضها على بعض. ولهذا فقد صرّح في الكلمة التي صدّر بها «النقد»[8] أن هذا الكتاب ينطوي على «مفتاح» لحلّ كل المسائل الماورائية المطروحة على العقل الفلسفي.

ولا جدال في أن ما أتى به كنط هو عمل غير مسبوق يمتاز بالجدّة والأصالة. وتتجلى الأصالة أول ما تتجلى في النقلة التي أحدثها كنط في مفهومه للنقد نفسه وفي ممارسته له بطريقة جديدة مغايرة. ذلك أنه مع النقد الكنطي ننتقل من نقد «الكتب والمذاهب»، إلى «نقد العقل نفسه»، أي نتخطى نقد المعارف إلى نقد «الآلة» التي بها

= الحاكمة». وملكة المعرفة التي هي مصدر الصور والتصورات والأحكام تتوزع، بدورها، على ملكات صغرى أو قدرات معرفية هي الحساسية والفاهمة والعقل، فضلاً عن المخيلة.

(5) أعني تبادلها الأدوار والوظائف.

(6) العبارات الموضوعة بين مزدوجين هي كلام لكنط، إلا ما أشير إليه ودلّ عليه السياق بخلاف ذلك.

(7) يمكن القول عموماً بأن لكل شيء وجهاً خفياً يطل به على كل شيء. والبحث أكان فلسفياً برهانياً أم شعرياً مجازياً، إنما يقوم على كشف ما استتر من العلاقات بين الأشياء سواء بواسطة الصورة أو بواسطة التصور. ولنقل بالأحرى إنه يقوم على بناء علاقات جديدة بين الأشياء. ولعل هذا ما يجعل من المتعذر استنفاد الكلام على قضية من القضايا.

(8) حيثما ترد كلمة «نقد» بين مزدوجين، فالمقصود بها كتاب «نقد العقل المحض».

نعرف. وقد سمّى كنط هذا النقد «نقد العقل المحض»، لأنه يتعلق بفحص قدرة العقل المعرفية قبل صلته بأي تجربة وبمعزل عنها. فغرض النقد هو إذن الكشف عن المبادىء العقلية «القَبْلية» الخالصة من كل شوب تجريبي، والتي لا غنى مع ذلك عن استعمالها في مجرى التجربة، لأنها هي التي تؤسس المعارف التجريبية وتجعلها ممكنة. إنه بحث في «شروط الإمكان»، بحسب المصطلح الذي ابتكره كنط لوصف ممارسته النقدية، أي تعيين شروط إمكان المعرفة ومبادىء هذا الإمكان وحدوده، على نحو يتيح الفصل بين ما يمكن معرفته وما لا يمكن معرفته، بين الاستعمال المشروع للعقل والاستعمال غير المشروع. من هنا فإن كنط لم يهتم باستقصاء الواقع بقدر ما اهتم باستقصاء وقائع المعرفة، ولم يبحث عن طبيعة الأشياء التي لا تستنفد بقدر ما بحث عن مشروعية المعرفة، أي بحث فيما يمنح أحكام العقل على الأشياء مصداقيتها الموضوعية، أو بمعنى آخر، فيما يجعل المعرفة بالموضوع معرفةً ضرورية واجبة الوجود.

وليس «المتعالي» الكنطي سوى هذه الطريقة في البحث والاستقصاء. إنه المبدأ الذي يفسر خضوع التجربة بالضرورة لتصورات العقل المستقلة عنها[9]، أو المفهوم الذي يشير إلى المعرفة من حيث صلتها القَبْلية بالموضوع[10]، ولأقل إنه ذلك الحقل الذي يتيح الربط، على نحو ضروري وكلي، بين التصورات المحضة ومعطيات التجربة، بين المبادىء القبلية والوقائع التجريبية، بين عالم العقل وعالم الطبيعة.

ومنطلق هذا العمل التأسيسي حدسٌ أصيل اشتعل في ذهن كنط لحل الإشكال الذي أثاره هيوم[11] حول طبيعة التصورات العقلية ومصدرها. وقوام هذا الحل الاهتداء

(9) راجع شرح جيل دولوز للمتعالي في دراسته الممتازة عن كنط:

Gilles Delleuze, La philosophie Critique de Kant. P.U.F.P.22.

(10) راجع أيضاً بصدد مفهوم التعالي مقدمة النسخة العربية لكتاب «نقد العقل المحض»، وأعني بها الترجمة التي قام بها موسى وهبه، وهي المعوّل عليها في قراءة «النقد». أما ترجمة أحمد الشيباني الموسومة بـ «نقد العقل المجرد»، فلا يُعوّل عليها في القراءة، لأنها فاقدة لشرط إمكانها، وأعني بذلك عدم تمرس صاحبها بالنص الفلسفي العربي والأجنبي على حد سواء.

(11) من المعلوم أن هيوم أنكر التلازم الضروري بين السبب والمسبّب، وأنكر من ثم أن تكون الأحكام المستمدة من التجربة أحكاماً ضرورية، الأمر الذي جعله يرد المعرفة البشرية إلى محض «العادة»، أي إلى ضرورة ذاتية لا إلى ضرورة موضوعية. وقوام الإشكال كما صاغه كنط أن لا معرفة ممكنة من دون التجربة التي هي مصدر «أحكام تأليفية» تزيدنا معرفة بالموضوع المراد معرفته؛ أما الأحكام الصادرة عن العقل والتي هي أحكام ضرورية وكلية، أي قبلية، فهي «أحكام تحليلية» لا تزيدنا معرفة.=

إلى نوع من الأحكام تجمع بين الصفة القَبْلية والصفة التأليفية في آن، أي تكون ضرورية وكلية، وتفيدنا مع ذلك علماً بالموضوع المراد معرفته. وإذا كان حدس كنط حول إمكان وجود أحكام تأليفية قبلية، بما هو كشف معرفي، لا يعدو كونه ومضة أو انفراجة، كما هو شأن كل حدس[12]، فإنه استغرق سنوات طوالاً من البحث الدؤوب المتواصل لكي يحوّله صاحبه إلى خطاب استدلالي أو إلى صرح عقلي ذي طابعٍ معماري. وكان أن تجلى ذلك العمل في كتاب «نقد العقل المحض» الذي شكل صدوره حدثاً فكرياً قوام حداثته محاولة العقل اكتشاف ذاته وسَبْر إمكاناته. وإذا كان كنط قد استعمل مصطلح «الثورة الكوبرنيكية»[13] لوصف الانقلاب الذي أحدثه، فبوسعنا استعمال المصطلح الجغرافي لوصف الإنجاز الكنطي، فنقول بأن هذا الإنجاز هو عبارة عن اكتشاف أرض معرفية جديدة لم يتم استيطانها وجعلها آهلة بالأفكار والمفاهيم من قبل. ومن هنا فإن كنط لم يُرِد لنقده أن يكون تأريخاً للعقل الفلسفي بقدر ما أراد تحليل جغرافية[14] الذهن ورسم خارطة العقل البشري.

= بالموضوع لأنها لا تفعل سوى أن تستنبط ما يتضمنه الموضوع أصلاً بموجب مبدأ عدم التناقض. وقد حاول كنط حل الإشكال بافتراضه إمكان وجود أحكام تأليفية تكون قبلية في الوقت نفسه.

(12) لا شك أن المعرفة التي يفوز بها أحدنا هي محصلة تاريخ طويل ومعقد، جمعي وفردي في آن. إنها أشبه بالولادة أي هي حَمْل ينتهي بوضع لا يأتي إلا بعد مخاض عسير. ومع ذلك فإن فعل الفكر هو لمعة أو انفراجة إذا ما نظرنا إليه بمنظار وظيفي بنيوي. وقد تعامل كنط مع موضوعه الذي هو نقد العقل بهذا المنظار، أي بطريقة بنيوية تزامنية لا بطريقة توليدية أو تاريخية. ومن هنا فهو لم يسع إلى استعراض تاريخي للمعارف والأفكار، بل رمى بالدرجة الأولى إلى تحليل بُنى وآليات، أو وصف قوى ووظائف، أو استنباط قواعد بالمعنى اللغوي النحوي للكلمة، هكذا متعاملاً مع العقل كما يتعامل النحاة مع اللغة، أي بوصفه يتألف من جملة القواعد المستعملة في المعارف المشتركة؛ راجع ما يقوله أحد الكنطيين المعاصرين في هذا الصدد:

Jean Grondin,. Emmanuel Kant, Avant/Après, Criterion, P. 60/71.

(13) إشارة إلى الانقلاب المنهجي الذي أحدثه كنط بافتراضه أن الموضوعات تدور حول العقل وليس العكس.

(14) لا يعني ذلك الفصل التام بين التحليل الجغرافي والتحليل التاريخي. فما الجغرافيا في النهاية سوى أثر الزمان في الكائنات والأشياء. وجغرافية العقل التي هي لحظة في سيرورة، هي في النهاية محصلة سيرورة تاريخية. وللتاريخ قيمته التفسيرية ما دام الشيء هو محصلة أزمنته وتواريخه. وإذا كان كنط قد قطع مع ماضيه الفلسفي مركزاً اهتمامه على المشهد الجغرافي أو على المقطع البنيوي، محاولاً فحص قدرة العقل ورسم خارطة قواه، فإنه ينساق في معرض بحثه إلى نقد أسلافه مستعيداً لمذاهبهم ومناهجهم، ناقضاً لمقولاتهم ونظرياتهم. من هنا فإن نقده ينطوي على تأريخ للمعرفة الفلسفية بمعنى =

معرفة تجريبية أم تجربة معرفية؟

إذن مئات الصفحات سطّرها كنط لكي يشرح لنا ذلك الكشف الذي توصل إليه بصدد «الحقيقة المتعالية التي تتقدّم الحقيقة التجريبية» وتمنحها مسوغها المنطقي. غير أن ما فعله كنط في الحقيقة هو أن يشرح لنا التجربة المعرفية التي مارسها في هذا الخصوص. وأنا إذ أقول «تجربة معرفية»، لا يخفى أني أقوم بنوع من «نقد النقد» موظفاً الكنطية ضد كنط نفسه.

والحال، فالذي يبدو لي كلما قرأتُ في «النقد» أن صاحبه لم ينجز مهمته الأصلية المتعلقة بإمكانية صوغ أحكام تأليفية قبلية. قد يكون كنط حقق إنجازات كثيرة لم يسع إلى تحقيقها هي أهم مما أراد تحقيقه، ولكنه لم ينجح في تحليلاته الرامية إلى التوليف على نحو متعالٍ بين قَبْليات العقل وبَعْديات التجربة. نعم ثمة أحكام تأليفية يتألف منها القول الكنطي نفسه، ولكن تأليف كنط إنْ هو إلا شكل من أشكال ممارسته لفكره. إنه تجربته المعرفية وخبرته المعاشة، ولأقل بالأحرى تجربته مع المتعالي ومعايشته له. ولهذا فإن الحل الذي اقترحه لا يقنعنا تمام الاقتناع. فهو كلام على حكم تأليفي قبلي يتستّر على كونه مجرد تأليف لا يتمتع بصفة الضرورة المحضة.

بل إني أذهب إلى أن كنط نفسه لم يكن مقتنعاً تمام الاقتناع بما أراد البرهنة عليه وإقناعنا بضرورته. فهو لم ينجح في تحويل حدسه حول التأليف المتعالي إلى مفهوم

= من المعاني. صحيح أن منطوق نصه يقول لنا بأن القصد هو الكشف عن بنية العقل ووظيفة الفهم وشكل الحساسية، ولكن بنية النص تكشف عن استحالة القطع مع الماضي الفلسفي الذي هو عبارة عن تاريخ للعقل. وعلى كل فإن كنط لم يكن بمقدوره أن يُنهي «نقد العقل المحض» إلا بإضافة باب أخير يتكلم فيه على «تاريخ العقل المحض»، حتى لا تكون ثمة فجوة في نسق العقل المطلوب بناؤه. مع أن هذا الباب لا يشكل في الحقيقة جزءاً متمماً للنسق بقدر ما هو فصل أُلحِق به عرضاً. والحق أن كنط لا يستعيد الماضي الفلسفي لذاته وبغرض التأريخ، بل يستعين به لتحقيق نقده الذي يقوم في الأصل على التحليل الجغرافي للعقل. وقد استخدم كنط نفسه مصطلحات الجغرافيا، كما يبدو في الطبعة الأولى من «النقد»، متعاملاً مع العقل بوصفه «جزيرة» للحقيقة تحيط بها الأوهام، أو «مملكة» للفهم ينبغي معرفة تضاريسها وتعيين التخوم التي تقف عندها؛ أو بوصفه حقل صراع يمكن المعسكرة فيه واللعب على أرضه، ولنقل بالأحرى بوصفه أرضاً معرفية ينبغي استيطانها وجعلها آهلة بالمفاهيم؛ راجع بصدد جغرافية العقل الفلسفي الكتاب الهام الذي ألفه جيل دولوز بالاشتراك مع فليكس غتّاري حول ماهية الفلسفة، وهو كتاب يعيد خلط الأوراق الفلسفية بالكلية:

Gilles Delleuze et Félix Guattari, Qu'est-ce que la philosophie, Minuit, P.100.

محض. فلا وجود لمفهوم محض، إذ المفهوم ليس صورة عقلية بقدر ما هو شكل لممارسة تجربة فكرية. وعلى كل حال فبإمكان قارىء «النقد» أن يستشف ذلك الإحساس بعدم الاطمئنان المعرفي، من خلال مسعى البرهنة ذاته، أكانت البرهنة استنباطاً أم تسويغاً[15]. فنحن نجد أن كنط لم يتوقف عن تناول المشكلة ذاتها والعودة إليها في كل أعماله تقريباً، وأعني بها تسويغ مفاهيم الفهم المحض، ولأقل إمكان المعرفة بالموضوع، بحيث يمكن القول بأن جهوده النقدية، على الأقل في «نقد العقل المحض»، هي عبارة عن تذليل متواصل لصعوبات يتولّد بعضها من بعض[16]. وبالفعل فإن كنط ما إن ينتهي من حل إشكال حتى يقع في آخر، ولا يخلص من مفارقة حتى يقع في أخرى. ولو كان ثمة يقين معرفي تحصّل له حول موضوع بحثه، لما احتاج إلى كل هذا الشرح والتوضيح، وإلى كل هذه المداورات والتعرجات. ولو كان ثمة مفهوم محض يمكن استنباطه وتسويغه ومن ثم التعبير عنه بكلام واضح مُحكم، لبلغ الكلام في «النقد» غايته، ولما استغرق كل هذا التوسيع والتطويل، ولما احتاج إلى ما احتاج إليه من النسخ والتبديل أو التعديل[17]. والحال فإن من يقرأ «النقد» قراءة نقدية يكتشف أن صاحبه لم يستنفد كلامه على ما أراد الكلام عليه. وإذا كان كنط أعلن في مدخل كتابه أن غرضه ليس الكلام على «طبيعة الأشياء التي لا تستنفد» بل على «الفاهمة التي تحكم على طبيعة الأشياء»، فإن كلامه على الفهم بالذات يبدو هو نفسه غير مستنفد. ولا عجب، فالنقد مشروع فلسفي لا يكتمل. ومعنى كونه لا يكتمل أنه لا يشكل خطاباً استدلالياً محكماً أو عمارةً عقلية مكينة، وإنما يشكل بالأحرى نصاً مخروماً يتألف من جملة ثقوب أو فراغات. وهذا هو شأن كل تأليف[18]، لا يستنفد غرضه ولا يمكن من ثم أن يُقفل الكلام. من هنا فنحن نقرأ في

(15) «الاستنباط» ذو طابع ماورائي وأما «التسويغ» فهو ذو طابع متعال، وذلك بالمعنى الكنطي لهذين اللفظين. وبكلام آخر، فبالاستنباط نعرف المفاهيم القبلية، وبالتسويغ ندرك الصلة الضرورية بين مفاهيم الفهم المحض وبين معطيات التجربة.

(16) هكذا بدت لي قراءة جيل دولوز لكنط في دراسته المشار إليها أعلاه: فلسفة كنط النقدية، أي بمثابة تفسير أو تسويغ يؤول دوماً إلى نفي ذاته.

(17) أشير إلى التعديلات التي أدخلها كنط على «النقد» في طبعته الثانية.

(18) في رأيي كل حكم تأليفي يربط بين حامل ومحمول أو بين ذات وموضوع يشكل قولاً مخروماً، لأنه يقوم دوماً على غياب أو صمت أو استبعاد. لنأخذ مثالاً على ذلك القول الفلسفي القديم الذي يعرّف الإنسان بأنه «حيوان عاقل»، فهذا القول هو مجرد علاقة ممكنة لا ضرورة لها سوى كونها تنبني على استبعاد الحمق أو الجنون من تعريف الإنسان.

النص الكنطي رغبة معلنة أو صامتة في الشرح والتوضيح أو التعديل للشيء نفسه[19]، وكأن الأمر يحتاج دوماً إلى سدّ استدلال مخروم أو لأم معنى لم يلتئم أو تأسيس قول لم يتأسس بما فيه الكفاية.

وبالرغم من ذلك كله، أي بالرغم من التوضيح والتوسيع والتعديل، وربما بسبب من ذلك، لم يستطع كنط تأسيس الماورائيات، ولا جعل الدرب إلى العلم بالمتعالي آمنة. فتسويته لمشكلة العقل مع ذاته لا ترضي العقل كل الرضى. ذلك أن معرفة العقل لذاته المتعالية بكينونتها المحضة هي مهمة يتعذر تحقيقها:

ـ أولاً: لأنه لا وجود لشكل معرفي محض يمكن أن يستقل عن التجربة، ومن ثم لا وجود لخَلْق معرفي أو إبداع فكري من دون التجربة: فالمعرفة بشروط وكيفية المعرفة بالموضوع هي تجربة. ومعنى كونها تجربة أن لها طابعها البَعْدي، فلا تكون إذن ضرورية بل مجرد إمكان. والحق أنه لا ممكن سوى التجربة. والتجربة هي التي تجعل الكلام على الضرورة وأحكامها أمراً ممكناً، وهي التي تتيح إمكان تشكيل خطاب في الحقيقة المتعالية. ولهذا فإن قول كنط بوجود معرفية قَبْلية محضة هو قول يحجب ذاته بتستّره على ما يجعله ممكناً، أي على كونه مجرد ممارسة لتجربة معرفية. إنه قول ينطق بالمحضية فيما هو يسكت على تجريبيته، ويدّعي التأليف القَبْلي فيما هو مجرد تأليف بَعْدي. وبتعابير أخرى. إن كنط يدعى المعرفة القَبْلية بالعقل المحض فيما هو يمارس معرفته البعدية بعقله، ولأقل إنه يحجب تجربته المعرفية بإعلانه البحث عن قبلية مبادىء المعرفة. إذن فهو يحجب بخطابه عن المتعالي نمط وجوده المحايث الحالّ الذي لا انفكاك له عن التجربة والخبرة.

ـ ثانياً: لأنه لا وجود لمعنىً قائم بذاته مستقل عن اللفظ يمكن التعبير عنه واستنفاد الكلام عليه. وإنما الموجودُ هو أنظمة العبارة وتشكيلات الخطاب. وكل قول جديد للمعطى ذاته، ولو كان مجرد شرح فكيف بالتوسيع، هو معطىً بذاته يولد وقائع معرفية جديدة. ولهذا فإن الإيضاحات والشروحات لا تزيدنا معرفةً بالموضوع عينه أو بالمفهوم ذاته، وإنما هي إعادة إنتاج للمعنى، أي هي اختلاف المعنى عن ذاته. ليست المسألة،

(19) هذه الرغبة لا تعود إلى صعوبة الموضوع ذاته، ولا إلى سوء فهم أو تفاهم. بل تعود بالدرجة الأولى إلى أن المعنى المراد إيضاحه ليس واضحاً بذاته. تعود إلى أن محاولة كنط شرح حدسه الأصلي وترجمته في خطاب لا يعدو كونه سلسلة تأويلات يستدعي بعضها بعضاً وينسخ بعضها بعضاً. باختصار تعود إلى أنه لا حقيقة سوى ما يخلقه الكلام والفكر.

إذن، مسألة شيء بعينه يمكن التعبير عنه بعبارات مختلفة، بقدر ما هي مسألة شيء يختلف عن ذاته باختلاف الكلام عليه، أو مسألة مفهوم لا ينفك يتشكل ويتغير مع كل منطوق مغاير. معنى ذلك أن الكلام على «المتعالي» بالشرح والتوسيع أو التعديل ليس هو كلام على المفهوم ذاته بقدر ما هو اختلاف الحقيقة المتعالية عن ذاتها بحسب المنطوقات والسياقات. ومن هنا فإن كلام كنط على المفاهيم المحضة بصرف النظر عن منطوقاتها إنما يخفي التشكيل الخطابي الذي هو شرط إمكان هذا الكلام. إذن هو فهو كلام يقوم على إقصاء المدلول للدال الذي هو جسده، وعلى نفي المفهوم للغة التي بيئة الفهم ووسط الفكر.

ـ ثالثاً: لأننا لا نعرف الشيء في ذاته. فالمتاح لنا معرفته هو الظاهرة فقط، كما تحصّل لكنط، وإذا كانت معرفتنا بالشيء هي على ما يظهر لنا منه، فإن معرفتنا بالمعرفة هي على ما تُظهِره التجربة المعرفية لأحدنا. وبالفعل إذا كان الشيء في ذاته لا يُعرف، فكيف لنا أن نعرف المعرفة المحضة، أو المعرفة في ذاتها؟ إننا هنا إزاء صعوبة مضاعفة: صعوبة المعرفة بالموضوع؛ وصعوبة معرفة المعرفة بالموضوع، أي علاقة المعرفة بالموضوع بحسب ما يتم تعيينُها في المنطق المتعالي. والصعوبة الأخيرة تثير إشكالاً يتعلق بمعرفة العقل لذاته، بل يتعلق بمعرفة المرء لذاته عموماً. وما يصح على الأشياء في هذا الخصوص يصح أيضاً على الذات، أي أننا لا نعرف إلا الظواهر، على ما يؤكد كنط: «لا نعرف ذاتنا الخاصة إلا كظاهرة وليس على ما هي عليه في ذاتها». هذا ما يعلنه كنط في منطوق خطابه. ولكن للخطاب صمته. وما يسكت عنه كنط في كلامه هو الذات التي تجعل الإعلان أمراً ممكناً. والحال فإن كنط يصرح بأنه لا يعرف ذاته إلا كما تظهر لذاته. ومع ذلك فإن الذات هي التي توجه الخطاب عنده. فهي القاضي الذي يحاكم ويحكم، ويقرر ويفصل بشأن علاقة العقل مع ذاته وتسويته لسوء تفاهمه مع نفسه. هكذا ثمة كوجيتو كنطي هو أهم مسكوت عنه في كلام صاحبه. صحيح أن كنط انتقد الكوجيتو الديكارتي وعمل على زعزعته، عندما برهن بأنه من المتعذر معرفةُ الذات معرفةً مباشرة بالحدس كما قرر ديكارت. ولكن كنط لم يحلّ الإشكال المتعلق بعلاقة المرء بذاته. فهو يتناسى ذاته بدلاً من أن يقوم بنقدها وتسليط الضوء عليها. ولهذا تبقى الذات في خطابه منطقةً خارجة عن نطاق التفكير. إنها تشكل الفاعل الذي يتوارى خلف الكلام ويؤسسه في الوقت نفسه بصفته بداهته المحتجبة.

ومجمل القول إن القول الكنطي يقوم على حجب مركب: حجب الكلام للذات

المتكلمة؛ ثم حجبه لذاته أي سكونه على تشكيله نفسه؛ وأخيراً حجب المتعالي لمحايثته وحلوليته. إنه بحث في شروط الإمكان يتناسى شروط إمكانه. ذلك أن الإمكان المحض هو إمكان حسي امبيريقي، كما هو إمكان لغوي خطابي.

بيد أني لا أريد أن أكون كنطياً في نقدي لكنط خشية أن أقوم بنفيه. فنحن لو تعاملنا مع المشروع الكنطي بوصفه بحثاً عن حقيقة متعالية تؤسس التجربة في العقل المحض، لبدا لنا أن خطابه يحجب حقيقته، أي كونه مجرد تجربة في التفكير تخضع لقبليات يمكن أن تخضع هي نفسها للنقد بصفتها قبليات تاريخية، أي قبليات لا تنبع من عقل كلي محض، بل تصدر عن الفضاء العقلي الذي كان سائداً في زمن كنط، أي عن عقلانية عصر الأنوار. هكذا فنحن لو تعاملنا مع كنط كما يتعامل هو نفسه مع العقل والفكر، لبدا لنا كلامه غير مقنع، بل لبدا لنا كلاماً يحجب ما يتكلم عليه بالذات، أي تجربته الفكرية، أو ما يتكلم به، أعني ذاته بصفتها مصدراً للرغبة والمعرفة في آن.

لا يعني ذلك البتّة نفي الإنجاز الكنطي. فكنط هو مجدد بقدر ما هو تقليدي. وهو مجدد لأنه قطع مع العصر الوسيط بفصله بين عالم الاعتقاد وعالم المعرفة [20]. ولأنه قطع أيضاً مع ديكارت بنقله مركز الاهتمام من عالم الطبيعة إلى عالم العقل. ففي نظر كنط لم يعد مجال للفلسفة هو البحث عن حقيقة مطلقة تقع خارج الذات ينبغي الوصول إلى معرفة متطابقة معها. بل أصبح مجالها البحث في إمكان المعرفة، أي البحث في شكل المعرفة وقوانين هذا الشكل. ولهذا لم يبحث كنط عن التطابق بين الذات والموضوع بقدر ما حاول الكشف عن إمكانات جديدة لدى الكائن العاقل. إنه بَحَث في فعالية العقل المنطقية أكثر مما بحث في قوانين العالم. ولهذا أيضاً فهو لم يهتم ببناء منظومة جديدة للكون بقدر ما اهتم ببناء نَسَق للعقل مبيّناً بشكل خاص كيفية استثمار القبليات العقلية المحضة في المعرفة وفي الفِعل البشري. ولكن كنط بقي تقليدياً في مفهومه للعقل. وقد تجلّى ذلك في اعتقاده بوجود طبيعة للعقل، محضة ثابتة، وأنه يكفي العقل أن يقرر معرفة ذاته وأن ينطوي على ذاته لكي يكتشف قوانينه وأنظمته وصولاً إلى نظامه الأعلى أو نظام أنظمته[21].

(20) استخدم المحايث والحالّ بازاء (immanent) أي مقابل المفارق للمادة (transcendent) وبخلاف المتعالي (transcendental).

(21) راجع بصدد هذه النقطة مقالة مطاع صفدي: العقل، العقلانية والثورة النقدية، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 29، مركز الإنماء القومي، ص 15.

وبالإجمال فإن كنط نسف كثيراً من المفاهيم وزحزح معظم الإشكالات من مكانها. لقد هدم سلطة المطلق اللاهوتي، وحارب المطلق الفلسفي، ونقل بذلك التفلسف من مجال الكشف عن حقيقة مطلقة تتولد عن تطابق التصور والكائن، إلى مجال البحث عن معايير الحقيقة في الأشكال والمفاهيم القَبْلية التي تنظم التجربة، بما هي صلة الإنسان بالعالم. ولكن كنط حلّ من الإشكالات بقدر ما أثار إشكالات جديدة. وبالمقارنة بينه وبين ديكارت أول الفلاسفة المحدثين من جهة، وبين فوكو أبرز الفلاسفة المعاصرين[22] من جهة أخرى، ما يوضح ويغني هذه الأقوال التي أسوقها في معرض نقد النقد.

زحزحة الإشكالية

يمكن القول استناداً إلى تأويلات دولوز[23] أن كنط نقل الثنائية الديكارتية من كونها تعارضاً بين مادتين، إحداهما موضوع والأخرى ذات، والمقصود بهما الامتداد والفكر، إلى كونها ثنائية جديدة تقيم تعارضاً بين ملكتين هما الحساسية والفهم. وهذه النقلة تشكل إنجازاً مهماً يتمثل في هذين الأمرين:

ـ الأول أن كنط لم يبحث عن تطابق بين ذات وموضوع بقدر ما بحث في ملكات الذهن، لا بوصفها تشكل تراتباً سكونياً جامداً، بل بوصفها منظومة علاقات منفتحة هي محصلة نشاط عملي يمتاز به الإنسان، أي تنفتح على مجال الحرية وعلى عالم الجمال.[24].

ـ الثاني أن كنط انتقد بداهة الكوجيتو الديكارتي بوجهيها: أي بداهة الأنا أفكر القائمة على تمثل الذات لذاتها بحدس أولي مؤسس لكل معرفة؛ وبداهة التطابق بين الذات والموضوع. فاعتبر أولاً أن لا حدس إلا بما هو محسوس؛ واعتبر ثانياً أن الأنا أفكر، أي التأكيد على أن الذات هي جوهر مفكر، ليس بالأمر البديهي، بل يحتاج إلى تأسيس. من هنا كان بحثُ كنط عن شروط الإمكان وسعيُه إلى تسويغ المعرفة على نحو يُحيل الحدوس إلى مفهومات.

---

(22) مع أن فوكو رحل عن هذا العالم، إلا أنه لا يزال الأكثر حضوراً على ساحة الفكر الفلسفي.

(23) يمكن الاطلاع على مزيد من التفصيل بشأن هذه المقارنة في كتاب جيل دولوز، المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، ص 69/68.

(24) راجع بصدد هذه النقطة: فلسفة كنط النقدية، المصدر السابق، ص 99/95.

غير أن ثنائية كنط تعبّر في الوقت نفسه عن مأزق صاحبها: فكيف يتوافق الفهم والحساسية وهما شكلان من طبيعة مختلفة، على ما يسأل جيل دولوز؟ أي ما الذي يمنح الفهم المحض مشروعية تدخله في المعارف المستمدة من التجربة؟ لقد حلّل كنط بنية الذهن وعيّن القواعد التي تخضع بموجبها المعارف التجريبية إلى الفهم المحض على نحو قبلي، ولكن ما الذي يضمن مشروعية هذه الصلة، أعني صلة الذهن بالتجربة؟ وبصيغة أخرى: من أين تأتي مشروعية القَبْلي الكنطي؟ ألا يمكن أن يكون القول بمبادىء قبلية مجرد خطاب تفوه به الذات الكنطية حول ذاتها؟ وعليه ألا يمكن أن يكون المتعالي تجريبياً محايثاً؟ هنا قوة كنط وهنا أيضاً ضعفه[25]: قوته في نقده للكوجيتو الديكارتي. وضعفه في تستّره على الكوجيتو الخاص به، أعني ادعاءه إمكان صوغ أحكام تأليفية لها طابعها القبلي والمحض. وبالفعل من أين تستمد الأحكام التأليفية مسوغها؟ أمِن قبليتها المحضة المجردة أم من قبليتها التاريخية، أي من الفضاء العقلي الذي يتيح للقول أن يتسق في حقبة من الحقب؟

هل معنى ذلك أن لا حل للإشكالية التي تثيرها ثنائية الحساسية والفهم، أو التجربة والعقل؟ ليست المسألة، في رأيي، مسألة حلّ بقدر ما هي مسألة زحزحة. إن الثنائية الكنطية تتم زحزحتها عند فوكو نحو ثنائية مغايرة لا تقع بين ملكتين معرفيتين، بل بين «نمطي وجود» هما الرؤية والعبارة[26]، أي يتم تحويلها من الصعيد الأبستمولوجي إلى الصعيد الأنطولوجي. وهنا وجه الجدّة عند فوكو. وإذا كانت أصالة كنط تتمثل في زحزحة إشكالية ديكارت من صعيدها السيكولوجي (تمثل الذات لذاتها) إلى صعيدها الأبستمولوجي (البحث عن شروط الإمكان)، فإن أصالة فوكو تتمثل في زحزحة الإشكالية من صعيدها الأبستمولوجي إلى صعيدها الأنطولوجي، بحيث يتركز الاهتمام على الكينونة لا على الحقيقة، على الإنسان لا على الطبيعة، على الجهل الأصلي لا على إمكان المعرفة[27]. عندها لا يعود من المهم البحث عن المعايير التي تفصل بين الحقيقي والخاطىء، بل يصبح من المهم التفكيرُ فيما لا يفكر فيه الفكر نفسه، والالتفاتُ إلى ما يسكت عنه الخطاب، أي إلى ما يحجبه خطاب الحقيقة من أمر الكينونة.

(25) راجع بصدد هذه المسألة دراسة غروندان عن كنط، المصدر السابق، ص 78.

(26) راجع، المعرفة والسلطة، المصدر السابق، ص 68/67.

(27) راجع، ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، الفصل التاسع، الإنسان وازدواجياته.

لا شك أن الرؤية والعبارة بصفتهما نمطين للوجود، هما متلازمتان. ولكنهما لا تتطابقان حسبما نجد عند ديكارت، ولا يمكن ردّ إحداهما إلى الأخرى حسبما برهن كنط. وإنما هما نمطان من الكثرة. والكثرة هي كثرة خطابية من جهة، أي كثرة منطوقات وملفوظات. وهي كثرة دلالية من جهة ثانية، أي كثرة معانٍ ومفهومات. وهاتان الكثرتان تنفتحان على كثرة من نوع ثالث، لا هي دلالية ولا هي خطابية، وإنما هي كثرة مكونة من علاقات قوى، أي ذات طبيعة سلطوية استراتيجية[28].

صحيح أن كنط شكل قطيعة مع ديكارت، بتركيزه الاهتمام على سَبْر الإمكانات المعرفية للعقل وبنقده النفسانية المثالية للكوجيتو الديكارتي. إلا أنه لم يغادر أرض الذاتية الديكارتية[29]. أولاً من حيث كونه لا يُولي أهمية للشروط المادية للمعرفة[30]، أي لأنظمة العبارة وحقول الرؤية. فشروط الإمكان ترجع، عنده، إلى الذهن المستقل عن التجربة، أي إلى تلك الذاتية المتعالية. في حين أن شروط الإمكان، كما بحثها فوكو، مصدرها التجربة ذاتها، وهي ذات طابع تاريخي. وبمعنى آخر، فالقَبْلي ذاته هو في نظر فوكو ذو طابع تاريخي ومؤسّسي. صحيح أيضاً أن كنط قطع مع من سبقه بتعامله مع ملكات الذهن بوصفها منظومة علاقات هي ذات فاعلية منتجة من حيث كونها مصدراً للتأليف والتشريع والتنظيم. ولكنه لم يتحرر في مفهومه للحقيقة من فكرة التطابق بين التصور والكائن، ذات الأصل الأرسطوطاليسي. فهو، أي كنط، تقليدي في مفهومه لطبيعة العلاقة بين الذات والموضوع، أو بين اللغة والرؤية، وذلك بقدر ما لم يلتفت إلى تكاثر الدوال وتراكمات المعنى.

كذلك من الصحيح أن فوكو لم يتخلّ بدوره عن الثنائية بالمرة، بل استعادها بشكل مختلف كثنائية بين العبارة والرؤية، أو بين الخارج والداخل. ولكن هذه الثنائية تنفتح على الكثرة والتعدد والاختلاف. إنها ثنائية «تداولية» بحسب قراءة دولوز لفوكو. ومعنى ذلك أنها ليست ثنائية ما ورائية كما هو الحال لدى ديكارت، ولا هي ثنائية متعالية كما هو الحال عند كنط، بل هي ثنائية تاريخية. والأحرى القول إنها تجربة يتم خلالها تكوين

(28) جيل دولوز، المعرفة والسلطة، ص 90-91. ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

(29) راجع بصدد هذه النقطة نقد هيدغر لكنط عند عبد السلام بنعبد العالي، هيدغر ضد هيغل، دار التنوير، بيروت، ص 108.

(30) راجع بصدد هذه النقطة تأويلات كل من كنط وهيدغر وميرلوبونتي وفوكو عند وضاح شرارة، تشريق وتغريب، دار التنوير، بيروت، ص 400.

متبادل[31] بين الموضوعات والمعرفة، بحيث لا موضوع يُعطى للمعرفة قبل المعرفة، ولا ذات قائمة بذاتها قبل المعرفة بالموضوع، ولا عقل محض يستقل بذاته عن الواقع. من هنا فإن الحقيقة القبلية لا تشكل، عند فوكو، هوية جاهزة سابقة على ممارستها، ولا هي تشكل بذاتها مصدراً ليقين معرفي. وإنما هي ذات طابع ملتبس متناقض. إنها ليست ذاتاً تَمْثُل لذاتها وتتمثّل ذاتها بمعزل عن الوعي بالعالم وعن العلاقة به كما تصور الأمر ديكارت. ولا هي أنا فارغ يصاحب التصورات بحسب ما تصور الأمر كنط. ولا هي أنا متعالٍ يقطف المعاني بالعودة إلى الأشياء ذاتها كما تصور الأمر هوسرل. وبتعابير أخرى، ليست الحقيقة القبلية عبارة عن كوجيتو، ولا هي ذات متعالية تملك شروط إمكانها، ولا يمكن اعتبارها من إبداع أنا يتلفظ بها للمرة الأولى[32]. وإنما هي موضع أو حيّز للممارسة. بل هي «حصيلة مفاعيل»، بحيث يمكن القول إن الذات هي فاعل ومفعول في آن، تتكلم ويُتكلم عبرها، تُنتِج وتنتَج[33]. ومعنى كونها تنتَج أن ثمة ما يؤسسها في

(31) راجع في هذه المسألة مقالة جوديت ريفيل حول العلاقة بين فوكو وفكر نيتشه:

Judith Revel, Foucault: L'apprentissage de la déprise, Magasine Littéraire, No298, P.83.

(32) المعرفة والسلطة، ص 10.

(33) ينبغي الإشارة إلى أن كنط استبعد الجدل من فلك الحقيقة واعتبر منطق الجدل منطقاً للغلط. ولهذا فإن مفهومه للهوية هو مفهوم تقليدي مغلق. وبالمقارنة بينه وبين ابن عربي مثلاً، نجد أن هذا الأخير متقدِّم عليه في هذا الخصوص، أي أنه أقرب إلى منطق هيغل بل إلى منطق هيدغر. وبالفعل فإن ابن عربي كسر منطق الهوية الأرسطوطاليسي وفتح الفكر على الجدل ولأقل بالأحرى إنه مارس الفكر ببعده الجدلي. فإذا كان كنط اعتبر، مثلاً، أن الفاهمة حاكمة على الأشياء، فإن ابن عربي رأى بأن للموجودات العينية حكمها على الأمور الذهنية الكلية التي هي مصدر الحكم على الموجودات (راجع فصوص الحكم، الفص الأول). وتأويل كلام ابن عربي أنه لا سيادة مطلقة للذات العارفة على الموضوعات. أليس هذا ما تقوله لنا علوم الإنسان اليوم، بتأكيدها على أن الذات تخضع لإكراهات كثيرة (لغوية ورمزية وسوسيولوجية وتاريخية وبيولوجية) تتقدم على العقل المحض وعلى القبليات الذهنية؟ وبالإجمال فإن ابن عربي رأى أن الوهم «سلطان» على الصورة الإنسانية (فصوص الحكم، الفص الثاني والعشرون). ومنشأ الوهم هو التشبيه. ومعنى التشبيه أن الإنسان لا ينفك يخلع صفاته على الأشياء والكائنات وأن المعرفة لا تخلو من استعارة وأن الحقيقة لا تنفصل عن المجاز. بذلك يقترب ابن عربي من النقد النيتشوي لمفهوم الحقيقة. ألم يعتبر نيتشه أن الخطاب الفلسفي، الذي هو خطاب العقل والحقيقة، يتألف من سلسلة تأويلات أو شبكة مجازات؟ نعم إن ابن عربي ينتمي إلى فضاء العصور الوسطى بلغته وقناعاته واعتقاداته. في حين أن كنط ينتمي إلى العصر الحديث بل هو من صانعي الحداثة في تقويضه لسلطة الاعتقاد. ولكن ابن عربي هو، مع ذلك، أحدث من كنط، حتى في نقده للعقل. إذ لم يفصل بين مملكة العقل ومحيط الوهم، بل اعتبر العقل علاقته بالوهم. لا ينبغي إذن تبسيط المسائل. فللأمر دوماً وجهه الآخر. وابن =

الأبنية والتشكيلات التاريخية التي هي بمثابة قبليات تسبق قبليات العقل المحض.

ولا يعني نقد فوكو للكوجيتو بأشكاله المختلفة، بدءاً من الشكل الديكارتي وصولاً إلى النسخة الهوسرلية، أننا إزاء محاولة لاستبدال المتعالي الذاتي بمتعال تاريخي أو تجريبي أو أي متعال آخر كما قد يُظن[34]. وإنما الأمر يتعلق بطريقة جديدة في التفكير. فإذا كان كنط قد عكس المنهج وجعل الأشياء تدور حول العقل بدلاً من أن يدور العقل عليها، فإن فوكو نهج نهجاً جديداً في التفكير: لا شيء عنده يدور على شيء ولا شيء يرد إلى شيء. بل ثمة أشياء يتم تداولها عبر رؤيتها والكلام عليها، من دون الإحالة إلى أي ذات مركزية أو مرجعية ثابتة. فهناك دوماً ميل إلى الفرار من المراكز والمرجعيات[35].

وفي ضوء هذا الأفق الذي افتتحه فوكو أمام الفكر، يبدو مفهوم كنط للمعرفة مفهوماً قد تمّ تجاوزه. فهو مفهوم لا يقيم وزناً للتاريخ ولا للغة[36]، بل هو يحجب تاريخيته كما يحجب الدال والجسد[37]. إنه ينتمي إلى أنطولوجيا أنتروبولوجية أخذت تتعرض للنقد بدءاً من نيتشه. وإذا كان كنط قد أيقظ، في نقده، الفكر من سُباته العقائدي، فإن نقده

= عربي يخترق الحداثة بجانب من جوانب فكره، الأمر الذي يكسبه بعض راهنيته. وهذا شأن كل مفكر كبير، له حداثته وراهنيته.

(34) راجع نقد جوفراي بنغتون للفلاسفة الذين ينتقدون فلسفة التعالي:
Jacques Derrida, par Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, Les Contemporains, Seuil, P.259/262.

(35) راجع شرحاً لهذا الموقف في مقالة محمد علي الكبسي، المعرفة والسلطة عند فوكو، مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، العددان 18/17، ص 86/80.

(36) ثمة علاقة بين التاريخ واللغة. بل يمكن القول إن التاريخ، وأعني به هنا تاريخ الأفكار والمعارف يمر عبر اللغة: ذلك أن لكل لغة تاريخها. فاللفظة الواحدة تختزن عصوراً إذا ما نُظر إليها بمنظار جيولوجي، بحيث تبدو بمثابة تنضيد دلالي أو تراكم مجازي. من هنا فالكلام هو مخادع بل ملغوم. ومن هنا أيضاً لا يستنفد الكلام على شيء من الأشياء، بحيث يبدو المعنى دوماً موضعاً للتأويل وإعادة التأويل. وإذا كان كنط آثر النظر الوظيفي البنيوي أي النظر في بنية الفهم ومعماريات العقل، مستبعداً النظر التاريخي، فإنه لم يبرأ من التاريخ بالكلية كما أشرتُ إلى ذلك أعلاه. فنقده لديكارت هو إعادة بناء للكوجيتو الديكارتي على أرضية جديدة هي أرضية الذات المتعالية، الأمر الذي يتيح القول بأن خطابه في المتعالي يشكل منظومة تأويلية جديدة لتفسير أشياء قديمة.

(37) يمكن القول إن خطاب الذات يسقط الجسد الذي هو شرط إمكانه أي ما يجعل الكلام على الذات أمراً ممكناً. وهكذا لا مكان للجسد في خطاب الذات كما لا مكان للغة في خطاب المفهوم المحض. راجع بصدد هذه النقطة أعني حجب الذات لعلاقتها بالجسد مبحث مطاع صفدي في كتابه الهام «نقد العقل الغربي»، الجسدي/الذاتي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.

ينهض على سبات آخر، هو السبات الأنتروبولوجي الذي سعى فوكو إلى إيقاظ الفكر منه. والمقصود بالسبات الأخير وهم البحث عن حقيقة متعالية يضع شرط المعرفة خارجها ويفهم الحقيقة بوصفها سابقة على ممارستها. وهو وهم يحجب الحقيقة المعاشة المشهودة. ولهذا فإن خطاب كنط في منطق الحقيقة الذي هو منطق متعالٍ يحجب حقيقته الذاتية، أي كون الحقيقة لا تتعلق فقط بذات متعالية تؤسس لحقيقة التجربة وتوحد بين المعارف، أي لا تتعلق بعقل محض يُملي قوانينه القبلية على الظاهرات، ولا بذات مركزية تفصل بين الحق والصواب أو بين الخير والشر، بل يتعلق بالتشكيلات التاريخية والاستراتيجيات السلطوية، كما يتعلق بأنماط الرؤية وأنظمة العبارة، بل بعالم الحياة ذاته[38] الذي يقدم الإمكان المحض لكل معرفة قبلية.

مفهوم محض أم تشكيل خطابي؟

إذا كان الوقوف من كنط موقفاً كنطياً لا يجعلنا نقتنع بمشروعه، فبالإمكان التعامل مع هذا المشروع بطريقة أخرى، أي ليس بوصفه فكراً متعالياً يتخطى إمكان التجربة، بل بوصفه ممارسة في إنتاج المعنى تتجسد في هذا الشريط من الكلمات المضمومة في كتاب والتي تؤلف في تسلسلها تشكيلاً خطابياً هو نمط من أنماط التشكيل، أي نتعامل معه كما نتعامل مع التشكيلات الفنية[39] أعني بوصفه اشتغالاً على مواد أو بمواد عبر تلك التجربة المسماة «كتابة». ولكن القول الكنطي يتناسى شرطه الكتابي، أي ما يجعل منه أثراً

(38) من المفارقات أن خطاب التعالي يحجب عالم الحياة الذي يحلّ فيه والذي هو بداهته المحتجبة أي شرطه الخفي الذي يسبقه. والمقصود بعالم الحياة عالم الرغبات والانطباعات وكل المعايشات الحسية. فعلى سبيل المثال لا يمكن للواحد أن يقرأ ويفكر لولا العين التي يتصفح بها النص أو اليد التي يقلّب بها الصفحات. ومع ذلك فإن هذا العالم الظاهري المحايث الذي هو شرط لكل فكر مستبعدٌ من خطاب الصروحات المفهومية والمعماريات العقلية؛ راجع ما يقوله في هذا الخصوص المفكر الفرنسي ميشال هنري، ما لا يعلمه العلم، ترجمة محمد لمسوني، مجلة الثقافة العالمية، الكويت، العدد 52 أيار 1990.

(39) كل كلام هو تشكيل خطابي يتجسد في ماديته الملموسة، أي في أثر مكتوب مؤلف من تجميع حروف وكلمات أو جمل وفقرات، وفي كل تشكيل ثمة تأويل وإعادة بناء للمواد وللفكر، للعالم وللذات. ومن هنا فنحن عندما ننطق بكلام معين، لا يتعلق الأمر بمجرد عرض ما ورائي أو متعالٍ تقوم به ذات حاضرة لذاتها أو ذات تتخطى إمكان التجربة، كما هو الحال مثلاً عند عرض مفهوم المكان عند كنط، بل ثمة تشكيلات لمواد لغوية تكوّن سلسلة تأويلات أي سلسلة رسوم نقرأها ونتأولها، كما نقرأ ونتأول اللوحة مثلاً. ولا غرابة في تشبيه التشكيلات الخطابية بالتشكيلات الفنية. فكل تشكيل هو إبداع فكري يتجلى في أشكال مادية هي شرط إمكان القراءة.

مكتوباً، مقدِّماً نفسه كمفهوم محض يتواطىء مع نفسه أو كفكر متعالٍ يؤسس لذاته. وهذا شأن الخطاب الفلسفي منذ أفلاطون على ما بيّن جاك دريدا: إنه خطاب يحجب كينونته الكتابية، أي يحجب كون الكتابة تشكل حدثاً يستقل به الأثر المكتوب عن مقاصد مؤلفه. والتعامل مع القول الكنطي بهذا المنظار يعني النظر إليه كمادة للتفكير أو موضوع للبحث أو حقل للقراءة.

وعندها لا تعود المسألة أن نقتنع أو لا نقتنع بمشروع كنط كما عبّر عنه على امتداد نقده، بل يصبح الأمر متعلقاً بتجربة مارسها كنط في الكتابة. والمقصود بالتجربة هنا علاقة للذات بذاتها وبالموضوع لا تنفك تتكوّن بينهما على نحو متبادل، بحيث لا تسبق المعرفةُ الموضوع ولا الموضوع المعرفة، بل يقوم كل منهما بتعيين الآخر وإنتاجه. وهذه الممارسة للذات، بما هي تجربة فكرية، هي علاقة متغيرة تخضع للنسخ والتبديل. وإذا كان ثمة شيء يحكمها فهو نظام الفكر السائد في عصر من العصور ومجمل الأبنية والإنساق والتشكيلات اللغوية والسوسيولوجية والتاريخية التي تتيح إمكان الكلام على شيء من الأشياء. بذلك لا يعود ثمة فكرة أو مفهوم «يتخطى إمكان التجربة»، بل تفهم التجربة بطريقة جديدة تتخطى حدود فهمها عند كنط، لتشمل أكثر من جانب: معرفي، سلطوي، عشقي.

إن فهم التجربة على هذا النحو يَؤُول إلى تغيير مفهومنا للحقيقة والمعنى، للفكر والتصور: لا يعود الأمر يتعلق بحقيقة قَبْلية مستقلة عن إجراءات توليدها وإنتاجها، أو بفكرة دقيقة عويصة تتطلب الغوص وتحتاج أبداً إلى الشرح والتوسيع. بل يتعلق بالأحرى بمعنى يختلف عن ذاته باختلاف الكلام عليه، أو بمفهوم لا ينفك يتشكل ويعاد إنتاجه عبارةً عبارة، بحيث يشكل كل كلام حول الكلام، ولو كان مجرد شرح، قولاً مختلفاً لا يزيدنا بالأمر قناعةً، بقدر ما يبعدنا عن المعنى الذي نحاول تلمّسه والاقتراب منه، أي بقدر ما يُعيد إنتاج الموضوع المُراد معرفتُه. وعلى هذا النحو يمكن التعامل مع النص الكنطي: فهو لا يشكل مجرد ترجمة لفكرة مركزية يمكن التعبير عنها بأشكال وأساليب مختلفة تزيدها بياناً وإيضاحاً، بقدر ما هو فكرة خصبة لا تنفك تختلف عن ذاتها وتولد إمكانات جديدة لكلام لا ينفك يتجدَّد. إنه ليس مجرد دوال تتواطأ مع مدلولاتها. لنقل بالأحرى إنه «تداول واشتباك» لا ينتهي بين أنماط وأشكال وعلاقات ينسخ بعضها بعضاً، إذا شئنا استعارة لغة ميشال فوكو (وبحسب تأويل دولوز له). وبتعابير أخرى ليس القول الكنطي مجرد مفهوم محض يحتاج إلى لفظ يعبّر عنه تعبيراً دقيقاً، ولا هو مجرد حكم

ينبغي أن تظهر ضرورته، وإنما هو تشكيل خطابي يستخدم جملة إجراءات هي التي تحدد عملية إنتاج المعنى وتشكل شرط إمكان المفهوم[40]. عندها لا يعود من الممكن أن تسند شروط الإمكان إلى ذات متعالية، بل تصبح ممارسة المرء لفكره واشتغاله على ذاته وعلى الموضوع على نحو يجدد الإثنين معاً. وإذا كان كنط قد أنشأ خطاباً في المتعالي، فإنه لم يعبّر في خطابه عن فكرة متعالية بقدر ما مارس تجربة فكرية في المتعالي كان يختلف فيها عن ذاته وفكره باختلاف كلامه الذي لا يمكن إلا أن يكون نظاماً لا يولد سوى اختلاف المعنى[41].

إن التعامل مع النص الكنطي على هذا النحو، يجعلنا نتعدّى المستوى النَّحْوي الدلالي للكلام كما نتعدّى في الوقت نفسه المستوى المنطقي الاستدلالي، لنرى إليه، لا بوصفه نسقاً فكرياً صارماً، بل بوصفه فسحة للكلام لا تُغلق أو حقلاً مفهومياً لا ينفد؛ أو لنقرأ فيه كخطاب ينم عن عقلانية مركبة تبدو إزاءها العقلانيات السابقة (كعقلانية ديكارت مثلاً) بسيطة أحادية الجانب؛ أو لنعود إليه كتجربة فكرية هي في منتهى الغنى ولا مجال لتجاوزها، تجربة فتحت أمام العقل أبواباً كانت موصدة، وطرحت تساؤلات لا يمكن إسكاتها، وأثارت إشكالات لم تجد حلولاً نهائية. وبالفعل فإن هذه التجربة ما تزال تفرض علينا استعادتها والكلام عليها، ولا إمكان للوصول بشأنها إلى تأويل حاسم ونهائي. وهنا تكمن قوة النص الكنطي: أعني كونه جملة احتمالات واجتماع ممكنات.

والتعامل مع القول الكنطي كذلك، أي بوصفه حقل إمكان للتفكير، يتيح لنا أن لا نهتم بما ينطق به هذا القول أو بما يبرهن عليه، بل نهتم بما لا يقوله ويجعله في الوقت نفسه ممكناً. وأهميته تكمن في هذا الجانب بالذات، أي فيما سكت عنه القول

(40) الخطاب بالمفهوم الحديث للكلمة يشكل حيز التقاطع بين الداخل والخارج، بين الذات والمؤسسات، بين المعارف والأفكار من جهة وبين السلطات التي يمكن أن تمارس ضغوطاتها على الكلام من جهة أخرى. وهو يتشكل باستخدامه جملة إجراءاتٍ وظيفتُها بالضبط إخفاء كيفية تشكل الخطاب نفسه، أي تخفي آليات الاستبعاد التي يستخدمها أو الحِيل التي يلجأ إليها أو القوى التي يرتبط بها (مثلاً إن الخطاب الكنطي الباحث عن شروط الإمكان يتناسى شروط إمكانه بالذات). ولهذا فإن نظام الخطاب يشكل نظام الأنظمة في نص من النصوص، أي الأساس الذي ينهض عليه نظام المعرفة أو منطق الاستدلال. إنه القاع الأركيولوجي الذي يسبق المعارف ويتيح للعلوم أن تتكون وللمنطق أن يعمل...؛ راجع في هذا الخصوص: ميشال فوكو، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير، ص 15/9.

(41) ألا يمكن القول ان التجريبية تقتحم الشكل أعني الحس والعقل؟ وبصيغة أخرى ألا يمكن القول بأن الحس المحض والعقل المحض يتشكلان بواسطة التجربة والخبرة؟ أليس الفن شاهداً على ذلك؟

واستبعده. وما لم يقله القول لا يعني مقاصد للمؤلف أراد التعبير عنها ولم يفلح، أو لم يشأ الإفصاح عنها لسبب من الأسباب، وإنما هو الكشف عن طبقات النص واستكشاف أبعاده. إنه التفكير فيما تناساه كنط وهو يفكر. وإذا كان تفكير كنط في نقده لديكارت هو بمعنى ما بحث فيما جعل التفكير في الكوجيتو ممكناً، أي تفكير فيما استبعده كنط من نطاق التفكير وهو الذات المتعالية المؤسسة للكوجيتو[42]، فإن تفكيرنا، نحن المعاصرين الذين ننتقد كنط، هو بمعنى ما بحث فيما جعل فكر كنط ممكناً، أي تفكير فيما استبعده كنط من تفكيره، وهو الوهم الإناسي الذي حجبته تجربة الأنوار ومفاده أن المبادىء المتعالية تؤسس التجربة، وأن الإنسان سيد نفسه، وأن العقل قادر على إنشاء محكمة يؤسِّس عليها دعاويه «بقوانين خالدة وثابتة»، تماماً كما يصدر القاضي أحكامه[43].

والمستبعد في الخطاب الكنطي ليس سوى المجال المحايث نفسه، إذ المحايث والحالّ والباطن هو ما لا نفكر فيه في كل فكر، أي في كل نزوع إلى التعالي. لأنه إذا كان ثمة ما لا نعقله ولا نفكر فيه في فعل التفكير ذاته، فهو التجربة المعاشة، أي إمكان الحياة ونمط الوجود. وأما الذي نفكر فيه ونعقله فهو بالضبط ما يتعالى. من هنا فإن المتعالي يستبعد دوماً شرط إمكانه، أي المحايث والحالّ. ولعل هذه مفارقة كل فكر: لا نعرف الشيء إلا برده إلى خارجه، وليس ذلك سوى تحويل المحايث إلى متعال والحالّ إلى مفارق. والحق أن المتعالي الكنطي بما هو تأسيس لإمكان التجربة، أي للمعرفة من حيث صلتها القبلية بموضوعات التجربة، إنما ينفتح على التجريبي بقدر ما ينفتح على

---

(42) الذات المتعالية هي شرط إمكان الكوجيتو الديكارتي لجهة الحقل المفهومي. ولكن للكوجيتو شرطاً آخر لجهة المفهوم نفسه هو «الزمن» كما بيّن كنط في نقده لديكارت. ذلك أن الزمن هو الذي يجعل الكلام على ذات هي جوهر مفكر أمراً ممكناً، أي به يتعيّن ما لم يكن متعيناً.

(43) يمتاز الفكر الفلسفي، في نظر دولوز وغتّاري، بثلاثة أمور: الأول هو ابتكار المفاهيم؛ والثاني هو استيطان أرض معرفية هي الميدان الذي تتداول فيه المفاهيم أو الصعيد المحايث الذي تحل فيه والذي يشكل «شرط إمكانها» بحسب مصطلح كنط. وأما الأمر الثالث فهو «الشخصية المفهومية». وهذه الأخيرة قد تكون واقعية أو تاريخية، كشخصية سقراط عند أفلاطون أو زرادشت عند نيتشه أو الأحمق عند ديكارت، ولكنها تكتسب كينونتها الخاصة والمستقلة في الخطاب الفلسفي وتسهم في خلق المجال الذي تتحرك فيه المفاهيم. وبالنسبة إلى كنط فإن «القاضي» هو الشخصية المفهومية التي تسهم في تكوين الحقل الكنطي وفي صنع المفاهيم العاملة فيه. إنه الشخص الثالث الذي يتفوه بالكلام قائلاً دوماً: أنا. راجع بصدد الشخصية المفهومية كتاب دولوز وغتّاري:

Qu'est-ce que la philosophie? Ibid, P.62/63/70.

المفارق، كما يشير إلى ذلك القول الآتي لكنط: «ليس ثمة من معرفة قبلية ممكنة لنا إلا معرفة موضوعات تجربة ممكنة وحسب». وهذا القول الذي يلخص «نقد العقل المحض» برمته، إنما يعبر عن مأزق المشروع الكنطي. ويتبدى هذا المأزق إذا استبدلنا عبارة «معرفة قبلية» بالتعريف الذي يضعه كنط للمعرفة القبلية، ألا وهو: «المعرفة المستقلة بالتمام عن كل تجربة»، بحيث يُقرأ نص كنط كما يلي: «ليس ثمة من معرفة ممكنة، مستقلة عن كل تجربة، إلا معرفة موضوعات تجربة ممكنة وحسب». وإزاء هذا المأزق يمكن أن يُقرأ قول كنط قراءة ذات منحى متعالٍ، وعندها نعتبر أن المقولات الذهنية التي تشكل المبادىء القبلية المحضة لكل معرفة تتضمن إمكان كل تجربة. ولكن يمكن أن نقرأ نص كنط قراءة ذات منحى تجريبي، وعندها نعتبر أن القضايا القبلية ليست ممكنة من دون صلتها بالتجربة.

هكذا لقد بيّن كنط أن لا معرفة حقيقية إلا وتتعلق بالتجربة. ولكنه اعتبر أن تسويغ المعرفة يتخطى الإمكان التجريبي، مستبعداً من نطاق التجربة فعل التفكير الذي لا يعدو كونه خبرة بشرية معاشة. وتلك هي المفارقة التي ينطوي عليها نص كنط، أعني كونه يجعل العلاقة بالتجربة شرطاً للمعرفة القبلية التي هي شرط إمكان كل تجربة. وإذا كان الخطاب يحجب حقيقته كما لا أفتأ أبيّن، فإن الكلام يفضح أحياناً. وكلام كنط يفضح ما أراد الخطاب حجبه، أي كون التجربة هي الإمكان المحض، وكون المحايث هو شرط المتعالي ونمط وجوده.

من هنا يترجح القول الكنطي بين صعيده المتعالي وصعيده التجريبي، بين اعتباره المبادىء القبلية شرط إمكان التجربة واعتباره موضوعات التجربة شرط إمكان المعرفة القبلية. وبالفعل من يشرط من؟ هل المعرفة القبلية تشرط المعرفة التجريبية أم العكس؟ أم أن هناك أمراً ثالثاً مغايراً يشرطهما ويربط بينهما، نعني «الحقيقة المتعالية» التي تبدو بمثابة منزلة بين المنزلتين؟ نعم إن كنط قطع مع مفهوم التعالي (بمعنى المفارق للمادة) الذي كان شغالاً في الخطاب الفلسفي قبله، وبخاصة لدى العرب والإغريق. ذلك أن المتعالي الكنطي لا يشير إلى شيء هو جوهر مستقل بذاته أو مالك شروط إمكانه، بقدر ما هو مفهوم يشير إلى حقل علائقي، أي إلى وجود علاقة صراعية بين شيئين. وما التجربة في النهاية إلا تلك العلاقة التي تقوم بين الإنسان والعالم وبينه وبين ذاته في آن. ولهذا فإن التجربة تحضر في القول الكنطي بقدر ما يُعمل على نفيها وإخضاعها لما ليس بتجربة. الأمر الذي يفسر لنا هذا التوتر الذي ينطوي عليه النص الكنطي، أعني التأرجح

بين إحكام القول وانفتاح النص. ولا غرابة، فليس النص بياناً بالحقيقة ولا هو يقوم على امبريالية المعنى أو المفهوم، كما يقدّم لنا نفسه دوماً، بل هو مجال للتباين والاختلاف، وهو يشكل حقلاً لصراع تتواجه فيه قوى متنافرة متعاندة، تماماً كما يفهم النص جاك دريدا. ونص كنط حول علاقة التجربة بالمعرفة القبلية هو مصداق لهذا المفهوم. إنه ليس نصاً متجانساً. وإنما ينطوي على تناقضات داخلية أو توترات بنيوية تجعل من الممكن قراءته قراءة تفكيكية، أي تجعله ينقلب على نفسه أو يقوض نفسه[44]: فمقوله قبلي عقلي ولكن لا مقوله قبلي تاريخي، ومنطقه متعالٍ ولكن تشكيله محايث، ومرماه ما ورائي ولكن مآله هو التناهي.

مخاتلة الكلام

أياً يكن الأمر، فإن أهمية النص الكنطي لا تكمن في كونه بناءً عقلياً محكماً، بل في كونه يتيح لنا أن نقرأ فيه ما لم يُقرأ، أي ما لم يقله القول. فالنص المحكم لا يقرأ ولا يتيح إمكان التفكير لأنه نص تقريري أحادي البعد امبريالي التصور. وأما النص المفتوح، أعني المتوتر أو الملتبس أو المخادع، فهو الذي يُقرأ؟، لأنه يتيح لنا التسلل من بين فراغاته لاستنطاق صمته أو للكشف عن لعبة تشكّله وعمله. وقيمة النص الكنطي لا تكمن في دعاويه وطروحاته، لأن هناك دوماً في النص قوى وآليات تعمل بطريقة تجعل الكلام يتجاوز مقاصد المتكلم أو يتستّر عليها؛ ولا تكمن أيضاً في براهينه وحججه، إذ البراهين هي تمارين ذهنية أكثر مما هي كشوفات فلسفية، لأن الكشف هو ما يسبق الترتيب والاستدلال. إذن قيمته لا تكمن في أدلته ولا في مقاصده، بل في كونه يتيح لنا إمكان التفكير ولو ضد كنط وبالخروج عليه، فنكون كنطيين وغير كنطيين في آن. نكون كنطيين في اعتبار التفكير مجرد إمكان وفقاً لشروط معينة، أي ليس يقيناً دوغمائياً ولا موقفاً ريبياً، بل بحث في الأشكال القبلية التي تجعل المعارف والنظريات ممكنة. ونكون غير كنطيين في فهمنا لشروط الإمكان على نحو جديد، أي في نقدنا لقناعات كنط واستدلالاته. نكون غير كنطيين في الكشف عن الحجب الذي مارسه كنط بادعائه أن هناك فكراً أو فهماً هو ذات متعالية تؤسس وقائع المعرفة وتمنحها مشروعيتها.

ذلك أن مثل هذه الدعوى ليست سوى ممارسة خطابية لها مشروطيتها. ولكن كنط حاول حجبها في خطابه. ولا عجب فالخطاب يحجب ذاته، أي ما يقوله بالذات. والحَجْب ليس عملاً مقصوداً وإنما هو آلية لا شعورية غيرُ مفكَّر فيها، لا بالمعنى السيكولوجي للكلمة بل

---

(44) راجع بصدد طريقة تعامل دريدا مع النص، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال، ص 49.

بمعناها الأنطولوجي، أي هو حجب تقتضيه طبيعة الأشياء بوصفه نمطاً من أنماط الكائن أو بنيةً من بنى الفكر أو آليةً من آليات الخطاب. ومعنى ذلك أن عدم التطابق بين الملفوظ والمفهوم، أو بين الكلام والرؤية، لا يعود إلى كون المتكلم لا يحسن التعبير عن أفكاره، بل مردّه إلى أن النص مخاتل بطبيعته. وهو لا يعود إلى سوء استخدام اللغة كما يدعى النحاة والمناطقة الوضعيون، بل يعود، بالعكس إلى الثقة المفرطة[45] بالكلام الذي يخفي قواعد انبنائه وآلية اشتغاله ويقود صاحبه إلى حيث لا يريد.

وقد أوصل الكلامُ كنط إلى ما لم يكن يريده. فهو أراد أن يبين لنا: كيف يكون من الممكن صوغ أحكام تأليفية قبلية تؤسس للماورائيات كعلم موثوق آمن، فإذا النتيجة بعد طول البحث تقويض الماورائيات نفسها. لأنه لا وجود لحكم تأليفي قبلي. وكل ما فعله كنط أنه صاغ، هو نفسه، حول ما أراد تأسيسه، حكماً تأليفياً يتسم بطابع بَعْدي، أي يتصل بتجربة كنط العقلية ويستمد مشروعيته لا من موضوعيته بل من القبليات التاريخية التي سبقته وأتاحت تكوينه.

وإذا كان من نافلة القول التأكيد على أن النقد الكنطي هو قول فلسفي ممتاز، أساسي بل تأسيسي، لا يمكن لمشتغل بالفلسفة أن يتجاوزه، فإن راهنيته لا تعود إلى صدق قضاياه أو إلى موضوعية أحكامه، أي لا تعود إلى دعاويه المحققة المؤسَّسة، وإنما تعود إلى قوته. وقوته تكمن في كثافة الكلام وغنى النص وطبقات الخطاب؛ تكمن في قدرته على حجب البداهات التي يتأسَّس عليها.

وختاماً لهذا الكلام[46] الذي لا يمكن أن ينتهي حول «نقد العقل المحض»، أرى أن تجربة فكرية فذة أصيلة كتجربة كنط، الذي أخضع العقل لأهم محاكمة خضع لها في تاريخه، تكشف عن جملة أمور أهمها:

- ليس بوسع الكائن العاقل الذي هو نحن القبض على حقيقة العقل نفسه. لأن للإنسان

---

(45) راجع أيضاً بصدد مفهوم دريدا للنص، دراسة محمد الشيخ، مشروع التفكيك لدى دريدا، مجلة دراسات عربية، العدد 11 أيلول 1990، ص 106.

(46) غنيّ عن البيان أنني لا أدعي بأن ما سقته من قول في هذه المقالة يضاهي قول كنط بضخامته وقوة ابتكاره وجدته، وإنما أنا مجرد مشتغل أو مجتهد في مجال الفلسفة حاولتُ أن أقرأ في «نقد العقل المحض» موظفاً في قراءتي بعض الأعمال الفكرية المعاصرة، وبخاصة أعمال ميشال فوكو وجيل دولوز وجاك دريدا.

مشروطيته التاريخية، ولأن للعقل تاريخيته أيضاً. وما كشف عنه كنط هو كيفية استعماله لعقله وشكل ممارسته لفكره وفقاً لقبليات تاريخية معينة.

- ليس القول الغني المستأنف هو القول المحكم الذي يُسْكِت السؤال ويغلق الكلام، بل هو القول الذي يحض على التفكير، بما هو قول مركب يحجب ما يؤسسه. وما يحجبه القول الكنطي هو أساسه بالذات، أي هذا الأثر المكتوب الذي يقوم بذاته مستقلاً عما فكَّر به كنط والذي أصبح إمكاناً لأن نقرأ فيه ما لم يفكر فيه صاحبه.

- ليس العمل الفلسفي مجرد عمل برهاني استدلالي، وإنما هو الحقل الذي يتيح للاستدلال والاستنباط أو التسويغ أن تصبح أموراً ممكنة. وليست ميزته فيما يقرره من حقائق، بل في كونه يشكل «وسيطاً مفهومياً»[47] هو مجال تقاطع الكينونة والحقيقة والذات.. إنه بالأحرى ذلك الحيِّز، ولكن المحايث وليس المتعالي، الذي يتيح خلْق المفاهيم وتداولها أو استعادتها وإعادة إنتاجها. وقد افتتح كنط حقلاً مفهومياً لا غنى عنه[48] لكل من يرغب في اللعب على ساحة الفلسفة، أو على الأقل هو شرط من شروط إمكان التفلسف.

- ليس بوسع المرء أن يسيطر على كلامه أو يقود عقله، لأن الكلام يستعملنا بقدر ما نستعمله، ولأنه تقوم بيننا وبين ذواتنا آليات لا شعورية وبنيات لا معقولة ولغوئات صامتة تحول دون معرفة العقل لذاته معرفةً تامة. وما أخذه كنط على أفلاطون ينطبق عليه بدوره. فقد بدا له بأن أفلاطون «ينساق إلى الكلام بل إلى التفكير ضد مقصده الخاص». والحقيقة أن الكلام يقود دوماً إلى حيث لا يريد المتكلم، ليس لأن المتكلم لا يحسن التعبير، بل لأن الكلام مخاتل بطبيعته. وقد أراد كنط أن يؤسس المعرفة قبلياً، ولكن النقد كشف أن لا معرفة ممكنة إلا

---

(47) راجع بصدد مفهوم «الوسيط المفهومي» مقالة الفيلسوف الفرنسي ألان باديو، بيان من أجل الفلسفة، ترجمة مطاع صفدي، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الثاني عشر، ص 10.

(48) تطرح العودة إلى الفلاسفة الماضين علاقة الفلسفة بتاريخها. وتاريخ الفلسفة هو شرط التفلسف، ولهذا لا محيد لمشتغل بالفلسفة عن استعادة أعمال الفلاسفة والعمل عليها أو انطلاقاً منها. غير أن الفلسفة لا يختزلها تاريخُها الخاص، وإلا انتفت الجدّة وانتفى الخلْق من النشاط الفلسفي. والحق أن المفهوم الفلسفي يقع في التاريخ بقدر ما ينفتح على المستقبل، ويعبِّر عن ضرورة بقدر ما ينطوي على جدّة وابتكار. ولهذا فنحن لا نسترجع الأعمال الفلسفية، الحديثة أو القديمة، بوصفها نموذجاً يُحتذى أو أصلاً يُقاس عليه، بل نعود إليها للخروج عليها، وذلك بخلق مفاهيم جديدة أو وسط فكري جديد، بحيث يبدو التفلسف محاولة مستمرة لتحرير الفلسفة من تاريخها عن طريق خلق شروط إمكان جديدة، أو فهم المشروطية بطريقة جديدة مغايرة.

بتجربةٍ ممكنة. وأراد جعل الماورائيات علماً على غرار الطبيعيات والرياضيات، ولكن الذين أتوا بعد كنط أو قرأوا «النقد» كأنشتاين، قد خلصوا إلى القول بنسبية المعرفة العلمية. وهذا هو الدرس الكنطي: لا وجود ليقين معرفي مطلق، لأن المعرفة هي مجرد ممارسة لها مشروطيتها التاريخية، ولكنها مشروطية تبقى مفتوحة على المستقبل، أي يعاد تكوينها وتتم زحزحتها نحو آفاق جديدة للتفكير والعمل.

فإين نحن من ذلك؟ ما هي صلة العقل العربي بالنقد وبنقد النقد؟ في الجواب على ذلك أميل إلى السلب؟ فما زلنا قبل كنط في أكثر جوانب فكرنا وحياتنا. فنحن دون كنط بهروبنا من النقد الجدّي، ونحن دونه بدوغمائيتنا وانغلاقنا. ونحن دونه في مفهومنا للمعرفة، إذ نفهم المعرفة يقيناً في حين أنها مجرد إمكان أو بحث عن شروط الإمكان. هكذا فنحن نبحث ونفكر من دون شروط. كذلك فنحن نعمل قبل بحث الشروط: نحارب دون أن نملك شروط الحرب، ونسعى إلى تغيير الواقع مع جهلنا بشروط تغييره. وإذا هذه حالنا مع «النقد»، فمن باب أولى أن تكون حالنا كذلك مع «نقد النقد»: فنحن نعتبر أننا نسيطر على أنفسنا وأن عقلنا يقودنا، في حين أن رغباتنا وخطاباتنا تقودنا إلى حيث لا نريد، أي إلى هذا الخراب الذي نزرعه أو نحصده. والنقد يثبت محدودية الإنسان وتناهيه، فيما نحن نصر على أننا نملك مفاتيح الحقيقة ونسيطر على الزمن وأننا سنرث الأرض ومن عليها.

الفلاسفة ليسو حكماء بل عشاق

تمهيد

«ما هي الفلسفة» كتاب(*) هو جنى عمر وخاتمة اسفار فكرية مشتركة بين الفيلسوف جيل دولوز وصاحبه المحلل النفسي فليكس غتاري. والكتاب يثير ويدهش بجدته واختلافه. وهو لفرط سبقه وعظيم بدعته يزلزل الثوابت الفلسفية المستقرة، فيخرج المرء من ملكوته العقلي ويزحزحه عن تمركزه الذاتي حتى لا يرسو على اساس ولا يقر له قرار. وقد استدرجتني القراءة فيه إلى الكتابة، فكانت هذه المقالة، وفيها عرضت وانتقدت وتأولت أو استثمرت، متوقفا بشكل خاص عند مسألتين يستبعدهما المؤلفان من تفكيرهما، الاولى التجربة الفلسفية العربية، والثانية حظ المرأة من التفلسف. يُشار إلى أن دولوز يعد مع جاك دريدا وميشال فوكو الذي رحل باكراً عام 1984، أشهر الفلاسفة الفرنسيين في الجيل الذي أتى بعد سارتر، ومن أبرز الفلاسفة المعاصرين الذين اسهموا، كل على طريقته، في تغيير الرؤية إلى المجال الفلسفي، موضوعا ومنهجاً، غرضاً وممارسة. أما غتاري فهو من اعلام التحليل النفسي في فرنسا، شارك دولوز في تأليف عدد من أعماله الفلسفية.

خلط الاوراق

ثمة كتاب تقرأه فيعزز ثقتك بما كنت تعرفه أو يزيد معرفتك بما تشتاق ان تعرف المزيد عنه. وثمة كتاب آخر تقرأه، فإذا به يحملك على تعليق الحكم واعادة النظر او مراجعة الحساب، وقد يبدل رؤيتك الى الاشياء، فتغدو بعد قراءته على غير ما كنت عليه قبل ان تقرأه.

وكتاب « ما هي الفلسفة» هو من الصنف الثاني. لقد شعرت وانا أقرأه بعدما افنيت شطراً كبيراً من حياتي اشتغل بالفلسفة، إن ما حسبته كذلك ليس فلسفة. إنه حقاً كتاب

(*) ما هي الفلسفة، جيل دولوز وفليكس غتاري، دار مينوي (Minuit) ، باريس، 1991.

يعيد خلط الاوراق في الفلسفة والفكر عموماً. ذلك ان الخربطة في مجال الفلسفة تنعكس على مجالات الفكر الاخرى.

وقد شاء دولوز، وشاء معه شريكه غتاري الذي رحل مؤخراً(**)، شاء وهو الذي اصبح على عتبة التقاعد ان ينهي حياته الفلسفية الغنية والحافلة بعمل يجيب فيه عن السؤال الذي بدأ به وهو بعد طالب على مقاعد الدراسة، اعني السؤال عن ماهية الفلسفة. ولعل هذا شأن الفيلسوف مع الفلسفة: انه يتعامل معها كما لو انها هوايته لا صناعته، فيبدأ التحصيل بالسؤال عنها طالبا، وينتهي في المحصلة فيلسوفا لكي يجيب عن السؤال نفسه بعد تعدد المحاولات وكثرة المحطات. وكأن إرادة الفلسفة التي تحرك المرء في مقتبل العمر وسورة الحماسة تميل بالسؤال إذ تجعله مصطنعا أو مجردا، وتجعل الجواب من ثم ابعد منالاً. وهذه سمة الفلسفة في أي حال: نبتعد عنها كلما ادعينا امتلاكها، ونقع في الاحراج كلما اجبنا عن سؤالها في صورة قاطعة. وتلك هي المفارقة، فالاطمئنان الى يقين الاجوبة يحول الفلسفة عن فرادتها ليجعل منها مجرد تعليم او لاهوت. ولهذا لا ينفك الفيلسوف يطرح السؤال. فجوابه يحمل دوما جرثومة سؤال جديد، على خلاف العلم حيث الجواب يميل الى الإحكام، وعلى الضد من الدين حيث الجواب يسبق السؤال ويصادره.

لا يعني ذلك بالطبع ان الجواب الفلسفي هو جواب مجاني خال من الكشف. فإذا كان سؤال الفلسفة سؤال الكائن المفكر وهو يطرق ابواب الكينونة، فإن كل اجابة فلسفية اصيلة صادرة عن اختبار إنساني حقيقي، تتكشف في الحقيقة عن شكل من اشكال التفكير هو في الوقت نفسه استكشاف لنمط من انماط الوجود. وكل تجربة اصيلة مبتكرة هي ممارسة للفلسفة بطريقة جديدة مغايرة تحمل على اعادة النظر في مفهوم الفلسفة بالذات. ولهذا يجد الفيلسوف نفسه في نهاية المطاف مسوقا الى الكلام على الفلسفة وكأنه يتحدث عنها لاول مرة، محاولاً تعريفها بما لم يكن يعرفه من امرها. وهذا ما فعله دولوز وغتاري في كتابهما. انهما يقلبان الطاولة وينسفان معظم المفاهيم المعروفة عن الفلسفة، على نحو يجعلنا ندهش ونعجب اشد العجب من صنيعهما وابداعهما.

(**) شاءت الصدف أيضاً ان يرحل غتاري فجأة في آب (1992)، ولم يبلغ بعد مرحلة الشيخوخة كشريكه دولوز.

فنحن اعتدنا القول منذ افلاطون بأن الفلسفة تأمل وتفكر وتحاور. بيد ان دولوز وغتاري ينفيان ذلك قائلين: الفلسفة ليست تأملاً، لأن التأملات ان هي الا الاشياء ذاتها منظورا اليها خلال عملية ايجاد المفهومات الخاصة بها. وليست الفلسفة تفكرا، بمعنى انها ليست مجرد ارتداد الفكر على ذاته للنظر في نتاجاته، لأن التفكر ليس سمة الفلسفة وحدها، بل نجده ايضاً في الفيزياء والرياضيات كما نجده في الشعر والموسيقى، إذ العامل في كل مجال من هذه المجالات، يرجع إلى صنيعه متفكرا او متأملا. وأخيراً ليست الفلسفة تحاورا. لأن الحوار يؤول الى الاجماع، والاجماع ينبني على الظن، في حين ان الفلسفة نشأت لمحاربة الظنون والآراء. وفي هذا ما يتعارض مع التصور الشعبي الديموقراطي للفلسفة كما استقر في عقول الغربيين.

كذلك نحن نعرف منذ ارسطو ومن بعده المشاؤون العرب، ان الفلسفة هي صناعة نظرية برهانية، وان الفلاسفة هم اهل البحث والنظر، فإذا بدولوز وشريكه يقولان لنا ان الفلسفة ليست مجرد خطاب نظري استدلالي. ليست قضايا يبحث عن صدقها او استنتاجات يُنظر في صحتها أو عبارات يُطلب اتساقها وتسلسلها. ولهذا لا معنى لتخطئة الفيلسوف او تصويبه. اكثر من ذلك. ان المؤلفين يعتبران ان الفلسفة ليست حكمة، كما سميت عند العرب، لأن الحكيم يفكر بالصورة والمثل، وهو أقرب الى نموذج العراف والكاهن او النبي، والفيلسوف ليس كل ذلك. ليس هو بالنموذج ولا بالقدوة. بل ليس هو بالمعلم، لأن الفلسفة ليست علما ولا هي تعاليم ومن باب اول ان لا تكون تعليما.

فما هي اذن يا ترى؟

الفلسفة خلق واختراع

انها في نظر المؤلفين، الفيلسوف وشريكه المحلل النفسي، «فن تشكيل المفاهيم واختراعها او صنعها». طبعا ليس هذا القول بالامر الجديد، أي هو لا ينطوي على مفهوم جديد. ذلك ان الفلسفة فهمت منذ البداية الاغريقية بكونها تقوم على خلق المفاهيم والتعامل معها. ولو اجبنا على هذا النحو لكان الجواب مصادرة للسؤال، ولما انطوى اذن على اي خلق او كشف، أي لما مت الى الفلسفة بأي صلة. ولهذا يسارع المؤلفان القائلان بخلق المفاهيم إلى ان للسؤال الفلسفي عن المفهوم زمنه وظرفه، وله أيضاً شروطه ومجهولاته، وقد تكون له مشاهده وشهوده او شخوصه، وكلها عناصر ينبغي على الجواب ان يعمل على كشفها وتعيينها. من هنا ان الجديد في كتاب: ما هي الفلسفة؟ هو

السؤال عن المفهوم بطريقة جديدة تحمل على اعادة فهم المفهوم نفسه على نحو اصيل وفريد. وهذه من أهم خواص المفهوم، اعني كونه يتسم بالاصالة والفرادة.

والحق ان الكتاب يقدّم شرحاً وتحليلاً للمفهوم من جوانب كثيرة وعلى غير صعيد او مستوى.

اولا على صعيد الخارج، أي خارج المجال الفلسفي. وهنا يعقد المؤلفان مقارنة بين المفهوم من جهة، وبين ما ليس بمفهوم او ما هو شبه مفهوم او ما يقع على تخوم المفهوم من جهة اخرى وهي العبارات المنطقية والمعارف العلمية والنتاجات الفنية. فنحن ازاء ثلاثة اشكال للتفكير تمثلها الفلسفة والعلم والفن. ولكل شكل خاصيته: فالفيلسوف يفكر بالمفهوم، والعالم بالوظيفة او الدالة، والفنان بالاحساس، ولا امتياز لشكل على آخر. وهذا التحليل لاوجه الشبه والفرق بين انماط التفكير الثلاثة يستغرق النصف الثاني من الكتاب. اما النصف الأول فهو لتحليل المفهوم داخلياً، اي تحليل مجمل علاقاته داخل المجال الفلسفي، فيما يخص علاقته بمكوناته، او علاقته بسواه من المفاهيم الفلسفية، او فيما يخص علاقته بصانعه اي بالفيلسوف ذاته. على ان الأهم والأبرز من ذلك هو تحليل علاقات المفهوم بنصابين آخرين يشكلان معه الانصبة الثلاثة للنشاط الفلسفي، الا وهما الصعيد أو الحقل والشخص المفهومي. فالفلسفة هي اولاً خلق المفاهيم، وهي ثانياً افتتاح حقل مفهومي هو ارض المفاهيم وموطنها، وهي ثالثاً اختراع شخص مفهومي يقوم بزرع المفهوم في ارضه وعلى صعيده. ومثال المفهوم الواحد عند افلاطون او الكوجيتو عند ديكارت او الشرط عند كانط او الوعي الشقي عند نيتشه، ومثال الصعيد عالم المثل عند افلاطون او حقل الذاتية عند ديكارت او الحقل المتعالي عند كانط او ارادة القوة عند نيتشه؛ ومثال الشخص المفهومي سقراط عند افلاطون او الابله عند ديكارت او القاضي عند كانط او زرادشت عند نيتشه.

والمفهوم لا موضوع له وليس هو بموضوع. بل هو خلق يحتاج الى ارض تستجيب له والى شخص يتيح له ممارسة تأثيره. وهو ليس بسيطا، بل مركب من مكونات كثيرة متغايرة، هي معان وصور ترتبط بعضها ببعض وتتمايز بعضها عن بعض على نحو يكسب المفهوم قواما له كثافته وحدته. ولهذا لا يعد المفهوم تشكيلا خطابيا نظريا يتسم بالتتابع والاتساق. الاولى القول انه يشكل مركزا له بثه وذبذباته وله رنينه واصداؤه، بل هو شيء لا ينى يتحرك وينتشر بعيداً عن أي مركز. انه ضد التمركز. وهو أبعد ما يكون عن تلك

«الكليات» العامة المجردة التي قيل انها وسمت نشأة الفكر الفلسفي والتي هي مجرد تعميمات خاوية لا تفسر شيئاً بقدر ما تحتاج هي نفسها إلى تفسير. فلا وجود عند دولوز للواحد والعقل والذات والمركز والاصل. وإنما توجد عمليات تسير نحو التوحيد والعقلنة والتذويت والتمركز او التأصيل. وهي عمليات او سيرورات تشتغل على كثرات او جمهرات ملموسة متحركة ومتقلبة، وتعمل في الغالب على الحؤول دون نموها وتمددها اي دون تجدد المفاهيم وولادتها. من هنا ليس المفهوم من قبيل العلم بالماهيات والامور الكلية، بل هو يرتبط بما يحدث، ويأتي دوما لكي يملأ المسافة بين ما يحصل وما يمكن ان يحصل. انه يقول الحدث او يطويه او يعلن مجيئه. فالكوجيتو الديكارتي، مثلاً، اي «الانا افكر» ليس مجرد عبارة تصف حال شخص من الاشخاص،وانما هو اعلان عن نبأ عظيم مفاده ان الانسان أصبح ذاتا للمرة الاولى. قبل ديكارت كان الانسان يمارس تفكيره بكونه تذكرا لشيء سبق لنا ان عرفناه، أو فاعلية مرهونة بمبدأ اعلى مفارق هو فعل مطلق او عقل فعال يصيّر العقل الانساني عقلا فاعلا. بعد ديكارت تغيرت ممارسة الانسان لتفكيره وعلاقته بذاته، فأصبح يقول: انا افكر، أي أصبح ذاتا تتمثل ذاتها والعالم بذاتها. وذلك هو الحدث الهائل الذي افتتحت به الحداثة الغربية القائمة والذي حاول الكوجيتو ان يقوله ويعلنه. فالمفهوم الحقيقي يروي الحدث حقاً. بل هو يعيده الى قوته بتحريره من المتعاليات التي تحاول طمسه كالعقل والوعي والانا والله والمادة او التاريخ. من هنا قوة المفهوم وفرادته في آن. طبعاً ليس المفهوم جسداً، ولكنه قابل للتجسيد، والأحرى القول قابل للانتشار بسبب كثافته وحدته او توهجه. وباختصار ليس المفهوم تعطشا إلى المعرفة او تجسيداً لارادة الحقيقة، وانما هو خلق يفرض نفسه بقوته الذاتية ويحمل معه حقيقته، كما هو شأن كل خلق بدءاً من الكائن الحي وانتهاء بروائع الفن. وهو ككل خلق يحمل سمات خالقه. انه ماركة مسجلة للفيلسوف الذي يخلقه، وشاهد على ان الفلسفة لا تنفصل عن صاحبها، لأن كل فلسفة هي تجربة ذاتية فريدة لا تتكرر. ولهذا كله لا معنى للحديث عن صواب المفهوم او خطأه، ولا معنى للقول بأنه حقيقي او غير حقيقي. كل مفهوم له حقيقته وقسطه من الوجود. والأحرى الكلام على اهميته وفرادته او على وزنه وقوته، او بالعكس على ضعفه وهشاشته او على هامشيته وخوائه.

أما الصعيد فهو الارض الذي تستوطنها المفاهيم، والوسط الذي تتحرك فيه، والبيئة التي تسمح بانتشارها وتوزعها، بانفصالها وترابطها، بتجددها وتكاثرها. وهو أشبه ما يكون بالعنصر اللافكري في وسط الفكر. إنه ما يجب وما لا يمكن التفكير فيه في آن. ومن امثلته «المثال» الافلاطوني الذي يسبق الفكر ويضاعف المفهوم، أو الحدس الديكارتي غير المعقول والذي يجعل الذات تدرك ذاتها على نحو مباشر، او «المتعالي» الكنطي غير المفهوم والذي يجعل الحدس امراً ممكناً ومفهوماً. ولهذا ليس الصعيد منهجاً للبحث بقدر ما هو صورة للفكر وأفق للحدث. وصورة الفكر ليست الآراء التي نكونها عنه في عصر من عصوره. وإنما هي ما يتطلبه الفكر ويستدعيه بذاته. وما يستدعيه الفكر الفلسفي هو حركته اللانهائية او حركته نحو اللانهاية. أي كونه لا يكف عن الترحال الدائم نحو مناطق جديدة تصلح لخلق المفاهيم او لاستقبالها واستيطانها، على نحو ما تستوطن القبائل الصحراء وعلى ما اراد ان يعبر دولوز نفسه. ولهذا وصفت فلسفته بأنها فلسفة بداوة وارتحال[1]. ولا نعجبن ان يصار الى تعويم مصطلحات الحياة البدوية. ففلسفة دولوز تقرأ الحدث. ونحن على ما يقول بعض علماء المستقبل مقبلون على عصر نحيا فيه بداوة تمثل احدث الحداثة. انه عصر ارتحال الاشخاص والكائنات والاشياء من سلع وصور ومعلومات عبر الدول والقارات وربما عبر الفضاء والمجرات. وهذا شأن الفلسفة عند دولوز: إنها تتسم بالارتحال، أي هي مفاهيم يجري صنعها وتداولها ليس بكونها امورا كلية تصف جواهر الاشياء وثوابت الاحوال، بل بكونها مفردات او فرائد لا تتوقف عن الحركة والتكاثر والانتشار او الامتداد نحو مناطق جديدة يتم افتتاحها واستيطانها. ولهذا فالفيلسوف «رحالة» يشعر ابدا بأنه غريب عن ذاته ولغته وفي موطنه وامته، على نحو ما عرّف الغربة الفيلسوف العربي ابن باجه. وللفيلسوف الرحالة في نظر دولوز رحلات ثلاث: رحلة في الماضي الاغريقي الموطن الاول للفلسفة، ورحلة في الحاضر الغربي الديمقراطي حيث تستوطن الفلسفة الآن، ورحلة في المستقبل نحو ارض جديدة للفلسفة لم تكتشف بعد او نحو شعب يجدد

(1) راجع العدد الذي خصصته لدولوز المجلة الأدبية الفرنسية (Magasine Littéraire) العدد 257 أيلول 1988.

الفلسفة لم يوجد بعد. ولهذا لا يكون الصعيد متعاليا، ومن باب اولى ان لا يكون مفارقا. انه محايث باطن. ومعنى المحايثة ان الفلسفة تجربة تتكشف عن امكان حياة ونمط وجود، وان الخلق الفلسفي هو ثمرة اختبار ومعايشة، لأنه لا خلق ولا تفكير دون اختبار.

وأما العنصر الثالث من عناصر النشاط الفلسفي، اعني الشخص المفهومي، فليس هو مجرد ناطق باسم الفيلسوف يعبر عن آرائه او يعرض بواسطته افكاره، وانما هو شرط لممارسة التفكير واشتغال المفهوم. فالقاضي مثلا عند كانط ليس هو الشخص الذي نعرفه ونصادفه في الحياة الجارية. وانما هو الشخص الذي يتيح للقول ان يكون ممكناً، أي هو شرط الشرط اذا جاز القول، باعتبار ان فلسفة كانط بحث في شروط الامكان. انه ذلك الشخص الثالث الذي يقول دوما «انا» من وراء خطاب الفيلسوف. ولذلك لا يتكلم الشخص المفهومي باسم الفيلسوف. بالعكس إن الفيلسوف يتكلم باسمه ويفكر تحت تأثيره، على نحو ما فعل كانط في نقده للعقل المحض، إذ جعل الفيلسوف قاضيا والعقل محكمة تصدر الاحكام. هكذا انتقد كانط كقاض، تماماً كما ان افلاطون حاور كسقراط، وباكون بحث كمحقق، وديكارت شكك كأحمق، ونيتشه اراد كزرادشت. لكل فيلسوف شخصه القابع وراءه بل شخوصه المتعددة بتعدد طبقات الخطاب.

الذوق ملكة فلسفية

هذه هي الفلسفة باختصار شديد في نظر دولوز وشريكه. انها بناء له انصبة ثلاثة: مفهوم يخلق بالفاهمة، وصعيد يرسم بالعقل، وشخص يخترع بالخيال. انصبة ثلاثة متشاركة تشكل ما يمكن تسميته «ثالوث» الفلسفة، وكأن فعل الخلق لا ينفك عن تثليث. ولا يخلو نشاط فلسفي من واحد من الانصبة المذكورة. وإذا كانت المفاهيم هي التي تقدم حلولا للمسائل الفلسفية، فإن هذه الحلول مرهونة بالصعيد والشخوص المفهومية حيث توجد شروط المسائل ومجهولاتها. فنحن ازاء ثلاثة وجوه يستجيب او يوجد بعضها في بعض، دون ان يعني ذلك انها تتولد او يستنبط بعضها من بعض. فهي لا تتماهى ولا يذوب احدها في سواه او يستغرقه. بل لكل نصاب هويته وعمله. فالمفهوم يتصف بالمرونة ويعمل على سبيل اللف والدوران. اما الصعيد فيتصف بالانفتاح ويعمل بطريقة الزحزحة او الزلزلة. واما الشخص فيتصف بالحركة ويعمل بصورة متقطعة. وهي تعمل مجتمعة بالتقاطع والتناوب. انها تتعايش ويتكيف بعضها مع بعض على نحو تكون فيه

العلاقة بينها مفتوحة وذات طابع اشكالي، فلا يمكن الوصول في شأنها الى حلول نهائية. ولهذا لا يمكن افراغ هذه العلاقة في نسق استدلالي محكم او اخضاعها للحساب والقياس العقلي. فالامر يحتاج دوما الى «ملكة ذوقية» تنظم او ترعى التعايش والتراسل بين الانصبة الثلاثة، على ما يذهب الى ذلك دولوز وغتاري، باقتفاء اثر نيتشه الذي هو اول من قال من الغربيين بأن النشاط الفلسفي يتم بفضل نوع من الملكة الذوقية يتطلبها خلق المفاهيم. وكأن دولوز يقول لنا ان التصوف ذروة التفلسف، لأن ملكة الذوق هي الطريق الملكي لاهل العرفان. ومع ذلك ليس الذوق بديلا من الخلق. بالعكس. إنه تعبير عن قوة الخلق، وهو أشبه ما يكون بنسغ حيوي او قوة «بهيمية» يهتدي بواسطتها الفيلسوف الى المشكلات والمحاور والحلول التي تحمل سماته وترتبط باسمه. من هنا يتصل بالمفهوم بالحدس اكثر مما يصدر عن ضرورة منطقية، عقلية او معقولة. نعم ان للفلسفة منطقها. ولكنه ليس منطق الهوية ولا منطق التعالي، بل هو منطق التكاثر والتداول.

طبعا ليس المفهوم مطابقا للحدس، ولكنه ليس مضادا له. ذلك ان المفاهيم لا يمكن خلقها او تداولها دون صعيدها الذي هو ثمرة حدس على ما يبين دولوز وصاحبه. وإذا كانت ملكة الذوق تتصل بالحدس. فإنها تتجلى في العشق. وهنا نأتي الى علاقة الفيلسوف بمخلوقاته. انها علاقة صداقة بل علاقة حب وعشق. فالفيلسوف هو خالق المفاهيم وعاشقها. هكذا تنفتح الفلسفة، بالذوق، على الجانب الحدسي وعلى السلوك العشقي.

التفلسف اشكال دائم

ومعنى هذا ان الفلسفة ليست نظرية او مدرسة الا في نظر المؤرخين واساتذة الفلسفة وعند ذوي العقول المدرسية. انها ليست مذاهب تتوالى او تتعارض، بل هي مناطق تكتشف او مستويات تسير او صعد تتعايش. من هنا ان النشاط الفلسفي هو ذو طابع جيولوجي اكثر مما هو ذو طابع جينالوجي، اي ليس بحثا عن الاصول والاسس بقدر ما هو رسم لخارطة الفكر وبحث في جغرافية العقل.

لا شك ان الامر لا يخلو من المفارقات. فالفلسفة هي بطبيعتها اسيرة احراج ناشىء عن كون الفيلسوف يفكر بالمفهوم في حين هو يتكلم بواسطة العبارة والقضية، عن كون

المفهوم الذي هو ثمرة خلق وذوق لا يمكن التعبير عنه أو قوله الا في خطاب نظري استدلالي يتألف من عبارات تتصف بالتتابع والتسلسل. من هنا تتردد الفلسفة بين الصناعة والهواية. انها ليست صناعة بالتمام لأن الصناعة هي اتقان لشروط البرهان وتدرب على ترتيب النتائج على المقدمات او الحاق الفروع بالاصول او استنباط القضايا بعضها من بعض. وذلك يحول الفلسفة الى منطق صرف والمفاهيم الى مجرد تعميمات تطمس الحدث بدلا من ان تسعى الى قوله. ومن هنا حاجة الفيلسوف الدائمة الى الانفتاح على ما ليس بفلسفة واستلهامه في قراءة ما يحدث. فمن الخطورة ان يتماهى المتفلسف مع فلسفته او يطمئن الى صنيعه. ذلك ان العنصر اللافلسفي هو من الفلسفة لبابها وشرطها الداخلي. وهذا ما يجعل الفلسفة في ازمة مستمرة ويجعل الفيلسوف يمارس التفلسف كهواية، فيسعى دوما الى ابتكار المفاهيم اكثر مما يسعى الى بلوغ اليقين. ولعله لهذا السبب عاد دولوز في نهاية الرحلة للجواب على السؤال عن ماهية الفلسفة، اي عاد بعد ان تحرر من وطأة الرغبة في التفلسف وذلك يجعل امكان الجواب على السؤال اوفر وأيسر وتلك هي المفارقة.

وخطاب دولوز وغتاري لا يخلو بدوره من وجوه المفارقة. فهما ارادا ان يقولا لنا بأن الفلسفة ليست مجرد صناعة نظرية او ممارسة خطابية مقالية. ولكنهما لم يستطيعا ذلك الا بكلام هو خطاب نظري يستعمل مفردات المنطق وادواته وابسطها حروف التعليل مثل «لأن» وما يقوم مقامها. ولهذا فإن خطاب الرجلين يثبت ما يعمل على نفيه. والواقع ان دولوز يتحدث عن المفهوم بعصبية مفهومية، ويتعامل معه على نحو متعال او مفارق، مسقطا من الكلام الخطاب الذي هو الشرط الكتابي للمفهوم، واعني بالكتابة هنا معناها الاحدث، أي ذلك الشريط من الكلمات الذي نسمعه او نقرأه في معزل عن مؤلفه أو خالقه. ولهذا فدولوز لم يتحدث في هذا الكتاب عن صاحبه الأخر الفيلسوف الراحل ميشال فوكو، الا بصورة نادرة او عابرة، قياسا على ما فعل في كتبه السابقة، وفي ذلك نفي لاثر الخطاب في الابتكارات الفلسفية والتشكيلات الفكرية على ما بين فوكو في اثرياته بل حفرياته. كذلك يستبعد دولوز بالمرة الكلام على فيلسوف آخر له حضوره القوي على الساحة الفكرية في فرنسا وخارجها، واعني به جاك دريدا، مع انه، اي دولوز، يأتي على ذكر معظم الفلاسفة الفرنسيين. ودريدا كما هو معلوم هادم الصروح الفلسفية ومفكك البنى الفكرية والاجهزة المفهومية. معه او بعده لا مجال للحديث عن الافكار والمفاهيم في معزل عن النص والخطاب، اي عن هذا الاثر

المكتوب الذي له حضوره وصموده. وإذا كان دولوز يقول: لا حقيقة سوى ما يخلقه الفكر، فإن دريدا يقول: لا حقيقة سوى ما يشهد به الاثر نفسه، ومآل هذا القول ان المفهوم ليس اسبق ولا اولى من هذا الشيء المكتوب الذي يفرض علينا نفسه حين نقرأه او نسمعه. ومن هنا ان استبعاد دريدا من كلام دولوز وغتاري، يمكن ان يقرأ استبعادا للاثر، بما يعنيه هذا الاستبعاد من امكان التعامل مع المفهوم في صورة مفارقة ما ورائية تجعله يتعالى على شروطه في اللغة والخطاب. والحق ان خطاب دولوز يحجب ذاته. فهو يصرح بالمحايثة ولكنه يتعامل مع المفاهيم بشيء من التأليه.

الفلاسفة عشاق لا حكماء

استرسلت في الكلام اكثر مما ينبغي، ولم يكن القصد ان اعرض محتوى هذا الكتاب الذي هو اغنى واعقد واوسع من ان يختزل على نحو ما فعلت. وانما اردت في الاصل ان الفت النظر الى اننا ازاء عمل فلسفي جديد مثير الجدل بقدر ما يقلب تصوراتنا عن الفلسفة والفلاسفة. واكثر ما يثير الجدال فيه ان الفلسفة ليست محصلة نقاش وجدال، وان اخشى ما يخشاه الفيلسوف هو النقاش بكونه «شيئا مرعباً». لا لأن الفيلسوف يدعي امتلاك اليقين. بالعكس، لانه يهرب من اليقينيات. ولعل هذا ما يفسر لنا كيف ان الفيلسوف ليس هو النموذج والقدوة، ليس هو المعلم والحكيم كما ظننا طويلاً.

واني اعترف بأن ذلك قد سرني ولاقى هوى في نفسي. اعني اولا خشية الفيلسوف النقاش والجدال. فأنا خرجت من تجربتي، كمشتغل بالفلسفة، ان النقاش لا يفضي الا الى المماحكة، بل تبين لي انه يشل عندي التفكير ويعطل قدرتي على توليد الافكار. واعني ثانياً كون الفيلسوف هو عاشق اكثر مما هو حكيم. ولعل في سير الفلاسفة ما يشهد على ذلك. فهم ما كانوا حكماء بل كانوا عاشقين افنوا حياتهم في صنع مفاهيمهم والجري وراءها، كما هو شأن افلاطون والفارابي وديكارت وكانط وخصوصاً نيتشه الذي شهد بجنونه على انه العاشق الاكبر للمفهوم، اي الفيلسوف بامتياز، إذا صدقنا دولوز وشريكه. اجل ليس الفلاسفة حكماء ولا هم قدوة يقتدى بهم، بل هم مجانين الافكار والمفاهيم. ولو اقتدى الناس بأفلاطون والفارابي او بكانط ونيتشه لعم الخراب في العمران وخلت الارض من ساكنيها. نعم كان ارسطو هو الحكيم والمعلم الاول وصاحب المنطق كما سماه العرب. تزوج وانجب ووزّر، ولكن ذلك تم على حساب كونه فيلسوفا يهوى الاسئلة ويعشق المفاهيم. قد يقول الجديون ان الفلسفة كما مارسها نيتشه ويفهمها دولوز

عبث ولهو. ولكن أليس الجد الذي نمارسه اسوأ من اللعب؟ اليس لكل منا ساحته التي يلعب عليها لعبته او يمارس هوايته؟ فالإله على ما نتصوره يمارس هوايته بخلق البشر لامتحانهم وبلائهم. وصاحب السلطة يمارس لعبته بتجميع النـاس للترؤس عليهم. وعاشق الاجساد يجن من فرط الشوق الى جسد يهوى ملاعبته. حتى القاتل يقتل احيانا عن عبث ولهو.

الشرق والفلسفة

اعود الى الكتاب لاقول بأني لم أرد عرض مضمونه بقدر ما اردت ان الفت النظر الى مدى الاثارة التي ينطوي عليها، خاصة انه قيد الترجمة الآن العربية على ما علمت؛ ولست ادري هل القائمون بذلك سينجحون في تعريبه[2]. فنحن لم نتفق حتى الان على ترجمة مصطلحات ديكارت على قدمها وانتشارها. فكيف بمن جاء بعده من مفكري الحداثة، وكيف إذا كان الأمر يتعلق بمفكر كدولوز يعد من اعلام ما بعد الحداثة بلغته واسلوبه وطريقة تفكيره. على ما يتجلى ذلك خاصة في هذا الكتاب الذي ينحت فيه المؤلفان مجموعة من المصطلحات الجديدة، وبالأخص في النصف الثاني منه حيث يعقدان مقارنة بين اشكال الفكر الثلاثة: الفلسفة والعلم والفن، مما جعلني احجم عن الكلام على هذا القسم مكتفيا بالاشارة العابرة.

ليكن وانما اريد التعليق على امرين يستبعدهما المؤلفان من عملهما المشترك. الاول يتعلق بالتجربة الفلسفية العربية، والثاني يتعلق بالمرأة وحظها من التفلسف. والتفكير فيما هو مستبعد يعد من صميم الفلسفة على ما يمارس التفلسف اليوم.

في الواقع يستبعد دولوز وشريكه في الحديث عن الفلسفة التجربة الفلسفية عند العرب. فمراجعهما وامثلتهما في هذا الخصوص يونانية او غربيـة حديثة. وهذا شأن معظم الغربيين، واعني بهم الفلاسفة لا مؤرخي الفلسفة، يقصون من دائرة اهتمامهم ومجال عملهم مرحلة بكاملها ازدهر فيها الفكر الفلسفي في العصر الاسلامي. فهم يعودون الى اليونان حيث ظهرت الفلسفة لاول مرة، ثم يقفزون الى الغرب الحديث حيث تجددت ابتداء من ديكارت، وكأن لم يحدث شيء في الفكر العربي، وكأنه لا وجود

(2) صدرت الترجمة العربية عن دار عويدات الدولية، بيروت ـ باريس، 1993. وأما المعرب فهو الدكتور جورج سعد.

لاسماء بارزة كالفارابي وابن سينا والشيرازي. وهذا ما يفعله دولوز وغتاري. انهما يغطيان البداية الاغريقية والحقبة الحديثة. مع فارق يراه المؤلفان بين الاغريق والغربيين، قوامه ان الاول افتتحوا ارضا للفلسفة، ولكنهم لم يخلقوا مفاهيم بقدر ما تعاملوا مع تلك «الكليات» المجردة كالواحد والاول والعقل والجوهر والمحرك بصفتها اشياء مفارقة تتجاوز المعايشات الحسية؛ في حين ان الغربيين نجحوا في خلق المفاهيم وابتكارها بقدر ما جعلوا الحس والشعور والعقل من طبيعة الذهن نفسه. عند الاغريق المفهوم غريب والصعيد المفهومي اليف، اما في الغرب فالأمر على العكس، إذا المفهوم اليف والصعيد غريب. والفلسفة اذ تجددت في الغرب الحديث، ازدهرت خاصة في المانيا وفرنسا وبريطانيا، مع فارق بين هذه البلدان الثلاثة يعبر عنه المؤلفان على نحو طريف بقولهما ان الالمان يؤسسون والفرنسيون يبنون في حين ان الانكليز يسكنون. مع الاشارة ايضا الى ان دولوز وصاحبه لا يفسران نشأة الفلسفة لدى اليونان في صورة خرافية على ما فعل هيغل وهايدغر. فلا تعلق هنا بأسطورة الاصل. وليس في الامر سر او اعجوبة تجعل الفلسفة مرتبطة ارتباطا ضروريا بالاغريق، وتجعلنا نتعامل معهم تعامل الفرع مع الاصل، اي على نحو لاهوتي. وانما الامر يتعلق بسيرورة حادثة، اذ لاضرورة الا لما يحدث. من هنا لا يتحدث المؤلفان عن بداية ضرورية او عظيمة بقدر ما يتحدثان عن وسط قوي او بيئة ملائمة، محاولين تحرير الفلسفة من اسر التاريخ وعبادة الاصول ووطأة البنى والضرورات، بفتحها على الراهن والمستقبل من خلال مفاهيم الخلق والرسم والاختراع. فإذا كانت الفلسفة ظهرت لدى الاغريق، فإن دولوز وصاحبه يقرأان هذا الظهور على انه حدث لا ضرورة، وسط لا اصل، جغرافيا لا تاريخ، مستقبل لا سيرة، ذوق لا عقل، هبة لا طبيعة.

ومع ذلك يستبعد المؤلفان من خطابهما الفلسفة في العصر الاسلامي دون استثناء احد. ولا يعود السبب في رأيي الى عدم اطلاع دولوز وغتاري على الفلسفة العربية كما هو شأن معظم الفلاسفة في الغرب. نعم انا اعرف ان فلاسفة العرب لا يدخلون في برامج التدريس في الغرب، لا في الثانويات ولا في الجامعات، على عكس ما هو عندنا، خصوصا في لبنان، حيث ندرس اعلام الفلسفة من افلاطون حتى سارتر. وذلك مكسب على كل حال، ولكن تجاهل فلاسفة الغرب للفلسفة العربية لا يعود الى جهلهم بها. بل يعود في الدرجة الاولى الى اعتقاد راسخ في الاذهان مفاده ان الشرق ليس تربة صالحة لولادة المفاهيم وازدهارها. هذا ما جزم به هيغل اذ قال: ان الشرق لم يشهد الفلسفة لأنه

لم يعرف المفهوم. ولا شك ان الشرق، ومن ضمنه العالم العربي بل قلبه، يرتبط عند دولوز بالنموذج الديني. والدين يكون في نظره حيث يوجد كائن اعلى عمودي او دولة امبريالية في السماء وعلى الأرض، حيث يوجد عرافون وكهنة او انبياء ومعلمون يؤسسون نظاما متعالياً يفرض من خارج بواسطة اله او فرعون، ويترجم امبريالية روحية تعمر العالم الدنيوي بالصور والاخيلة. اما الفلسفة فتوجد حيث يكون مجتمع من الاصدقاء (ولو استخدم كمسرح للتنافس والصراعات)، وحيث يتكون صعيد محايث يحل محل المتعالي او يعمل على ازاحته وتهميشه. وإذا شئت تأويل دولوز، اقول يوجد الدين حيث يوجد مؤمن يخشى رهبة المتعالي والقدسي، بينما توجد الفلسفة حيث يتكون صعيد ارضي دنيوي، وحيث يكون اصدقاء للمفاهيم يعشقونها ويجنون بها. ولهذا اعتبر دولوز سبينوزا صاحب مذهب وحدة الوجود الفيلسوف بامتياز، لأنه لا وجود عنده لأي حقيقة مفارقة متعالية. ولهذا ذهبت شخصيا الى ان نيتشه هو الفيلسوف بامتياز، لأنه عشق المفاهيم حتى الجنون.

الفارابي عشيق المفهوم

إذا كانت الفلسفة هي كذلك وعلى ما يفهمها او يمارسها دولوز وغتاري فإن المجال الثقافي العربي في عصر ازدهاره لم يخل من نماذج ولا من تجارب فلسفية.

فالفارابي نموذج للفيلسوف، وان انتمى الى فضاء حضاري ذي جذر ديني نبوي. طبعا هو نموذج بتجربته الفريدة، بأصالته وقوة نصه. انه ابتكر حقاً جملة مفاهيم تم تداولها في الخطاب الفلسفي العربي اخصها بالذكر الواجب والاول والحق. وإذا كان هذا الفيلسوف ظل يتعامل مع مفاهيمه بوصفها قائمة في ذاتها، متعالية وفوقانية، فشأنه شأن فلاسفة الاغريق، خصوصاً افلاطون. وإذا كان النشاط الفلسفي هو فاعلية، مثلثة، أي خلق مفاهيم ورسم صعد وتخيل شخوص، فإن للفارابي ثالوثه الفلسفي: ففي فلسفته يتعايش المفهوم والصعيد والشخص. ومثال المفهوم عنده هو «الواجب». والواجب يتكون من كثرة مفاهيم يجري تداولها وانتشارها في خطابه، كالسبب والاول والواحد والحق والعقل. ومثال الصعيد هو «عالم العقول» المفارقة. فالعقل عند الفارابي وسط المفاهيم وبيئتها، والمهيمن على المجال الفلسفي برمته سواء في الدائرة الكونية او في الدائرة الاجتماعية او في الدائرة الانسانية، حيث العقل هو السبب الاول للوجود والغاية القصوى للفعل والصورة المحضة للفكر. واما الشخص المفهومي فهو ذو طابع سياسي، ومثاله «الرئيس»

المدبر الحكيم. فشخص الرئيس هو الشرط الذي يجعل الكلام ممكناً في خطاب «المدينة الفاضلة»، اي هو ما لا يقوله الكلام ويتأسس عليه. وإذا كان الفارابي يقول في مدينته ان المدينة تشبه البدن، فإن ما يحجبه في خطابه هو في الحقيقة تشبيه البدن بالمدينة، اذ هو يتكلم على القلب باعتباره رئيساً لسائر الاعضاء اي يخلع عليه صفة الرئاسة، ويتحدث عن البدن بلغة سياسية وسوسيولوجية مستخدماً تعابير التفاضل والتراتب والتعاون. وهذا شاهد على ان الرئيس هو الشخص المفهومي الذي يمارس الفارابي تفكيره تحت تأثيره. انه حقاً الشخص الثالث الذي يقول «انا» من وراء خطاب المعلم الثاني.

وأياً تكن طبيعة الانصبة الثلاثة في فلسفة الفارابي، فانه في ممارسته للتفلسف يستجيب لعنصر بارز من عناصر الفلسفة كما يفهمها دولوز، واعني بذلك ان الفارابي كان صديق المفاهيم وعاشقها، بدليل ان الله هو عنده عاشق ومعشوق بل هو العشق بالذات. وهكذا تعامل هو معه، أي بوصفه مفهوماً يعشق، فكان بحق عشيق المفهوم. وعلى كل حال قلما يستخدم الفارابي مفهوم الله الذي يبدو ثانويا عنده، قياساً على مفهوم الواجب الذي هو من ابتكاره وماركته المسجلة. وهو ان استخدم المفهوم الاول فليس بالمعنى التيولوجي بل بمعنى انطولوجي، أي ليس بمعنى الخلق من عدم بل بمعنى الفيض. كذلك قلما يستخدم ملفوظة دين، بل يستخدم في الأكثر مصطلحات ذات مدلول سوسيولوجي او قانوني كالامة والمدينة والشريعة. ما يتيح القول انه كان اكثر تحررا من اجواء التيولوجيا والميتولوجيا من اسلافه اليونان. ومجمل القول: في فلسفة الفارابي المفهوم انطولوجي، والصعيد مفارق، والشخص سياسي، والممارسة عشقية ذوقية.

التجربة الصوفية محايثة

فيما يختص بالارض المفهومية التي يتحدث عنها دولوز، نجد ان التجربة الصوفية تجربة محايثة بامتياز. قد يقرأ التصوف قراءة لاهوتية بوصفه حركة صعود نحو الاعلى. ولكن ليس هذا هو المهم. وانما المهم ان الممارسة الصوفية تقوم على تحويل المتعالي الى محايث والمفارق الى باطن او حال. وهي ردة فعل الناسوت ضد اللاهوت، او ارتداد الشاهد على الغائب. انها باختصار محاولة افناء الالهي في الاشياء والكائنات. فعلى الصعيد المعرفي لا يعرف الانسان من الله الا احواله هو: «فما وصفناه بوصف الا كنا نحن ذلك الوصف»، اي لا يعرف الله في ذاته، بل بنسبه واضافاته. وحتى على الصعيد

الانطولوجي، يمكن القول ان الله لا يقوم في ذاته ولذاته، بل يقوم بتعيناته وتجلياته. فهو في احديته وبما هو هو مجرد «عماء»، أي لا يوجد في ذاته بل بغيره. هذا هو مفهوم «الحق» كما بلوره وصاغه ابن عربي: لا وجود لحقيقة مفارقة متعالية. بل لكل شيء محايثته اي حلوليته او مشروطيته، ولكل كائن نسبه وعلاقاته.

ولا ضرورة هنا للتأكيد ان المتصوف لا يتعامل مع الحقيقة كما يتعامل المؤمن مع ربه او الكاهن مع آلهته. بل يتعامل معها بوصفه عاشقاً لها. ومفهوم العشق هو من المفاهيم المركزية في الخطاب الصوفي، فإذا كان الفيلسوف عاشق الحكمة، او المفهوم كما يؤثر دولوز ان يقول، فإن المتصوف هو العاشق بامتياز، انه عشيق الحق والحقيقة. والعاشق يشتاق دوما الى ما هو غير موجود. ولهذا فهو في سفر دائم بين الحق والخلق، كما فهم السفر ومارسه على الخصوص صدر الدين الشيرازي في كتابه: «الاسفار العقلية الاربعة». والسفر لا يعني بحثا عن الحقيقة بقدر ما يخلق حقيقة، اذا شئت ان اتأول الشيرازي تأويلا، محايثا، من خلال دولوز الذي يعتبر الحقيقة ما يخلقه الفكر. والشيرازي لم يفعل غير ذلك: فهو يقول لنا في «اسفاره» وفي منطوق خطابه انه يبحث عن الحق المتعالي الغائب، ولكن ما لم يقله هو ان الحق ليس سوى ما حاول خلقه عبر اسفاره العقلية ورحلاته الفكرية. ولا اشك انه لو قدر لدولوز ان يقرأ الشيرازي، لشهد له فيلسوفاً واستشهد به، وهو الذي ينعت بأنه الفيلسوف الرحالة المسافر دوما نحو مواطن للمفاهيم لم تستوطن من قبل.

طبعا هناك مسألة الحدس وعلاقته بالمفهوم، وهي مسألة لا يوليها المؤلفان الاهمية التي تستحقها. وفي رأيي ليس المفهوم حدسا. ولكنه ليس استدلالاً. انه يقع بين الاثنين. والاحرى ان اقول انه شكل العلاقة بينهما. فهو يبدأ حدساً وينتهي استدلالاً. والحدس بما هو معاينة ومباشرة للتجربة اقرب إلى المحايثة، في حين أن الاستدلال والحكم اقرب إلى المفارقة والتعالي. لأنه لا حكم الا ويصدر عن تعميم أو يؤول إلى تعميم. والتعميم او القول العام هو مقتل المفهوم وجثته. لأنه نفي لما يتمتع به من الفرادة والاصالة. من هنا لا ينقل المفهوم او يقتبس، بل يعاد خلقه على ارض مفهومية جديدة او بخلق شروط فكرية جديدة. وإذا كان المتصوفة ركزوا على الحدس مقابل الخطاب النظري المحكوم بشرطه المنطقي، فانهم كانوا اقرب الى المحايثة وان ابتعدوا عن المفهوم، بينما كان الفلاسفة اقرب الى المفهوم وابعد عن المحايثة وصعيدها. ولأن

المحايثة، بما هي عالم الشهادة والتجربة، هي ارض المفاهيم وموطنهـا، فإن الخطاب الصوفي، وعلى خلاف الخطاب الفلسفي النظري، انفتح على الجسد والدال والفرد، من خلال المنهج الذوقي والأسلوب الادبي البياني. ولهذا كان استبعاد التجربة الصوفية من مجال الفكر الفلسفي، استبعاداً لتجربة تتكشف عن نمط وجود وامكان للفكر. وفي المقابل تشكل استعادة هذه التجربة استعادة للمستبعد والمنفي. اي محاولة للتفكير فيما كان يستبعده الخطاب الفلسفي من نطاق الفكر. وإذا كانت التجربة الصوفية تضارع او توازي تجربة هوسرل بأبعادها الظهورية (الفينومنولوجية)، كما يرى بعض المفكرين العرب، اقصد حسن حنفي، فإن لها، أي للتجربة الصوفية، وجها يطل على فلسفة نيتشه. يتجلى ذلك في انفتاحها على الشعري والجسدي والحيوي وحتى الغريزي. يتجلى في نبشها للمنسي وفي تحريرها للمكبوت او المرذول او المهمش. ومجمل القول ان التصوف تجربة محايثة تعيد للدنيوي حدثيته ومشهوديته. ومن الشواهد على ذلك انه في التصور الديني المحض تبدو المرأة وجسدها واشتهاؤها مصدر اثم وموضع دنس، فيما هي تبدو في فكر ابن عربي اكمل شهود الحق واعظمه.

المرأة والفلسفة

ثمة هامش اريد الكلام عليه قبل ان انهي مقالتي، ما دامت الفلسفة هي استعادة الهوامش ونبشها، واعني بذلك علاقة المرأة بالفلسفة وحظها من التفلسف. فهذا امر يبدو حتى الآن مستبعدا من التفكير عند اهل الفلسفة على حد ما اعلم. وهذا شأن دولوز ورفيقه في كتابهما. انهما يستعرضان اسماء الفلاسفة بكونها تخص الذكور وحدهم، دون ان يستلفت ذلك نظرهما، وكأن الأمر طبيعي لا يحتاج الى السؤال عنه.

وتعرف النسبة بين المرأة والفلسفة من اللغة. والملاحظ في هذا الخصوص ان لفظة «فيلسوفة» لم تدخل بعد اية لغة. ففي العربية لم يسبق ان استعملت هذه المفردة لأنه لم ينبغ فيلسوفات في الماضي، بينما نبغ شاعرات. طبعا يوجد اليوم مشتغلات في مجال الفلسفة، ولكن هناك تحفظ في اطلاق اللقب على المنتجين من الرجال، فكيف يطلق عليهن وهن لسن بارزات هنا. وحتى في بلد كفرنسا هو الآن موطن للفلسفة، نجد ان صيغة التأنيث تستبعد مع وجود متفلسفات، اذ يصار إلى تذكير الصيغة، فيقال للمشتغلة في الفلسفة: Le Philosophe وليس: La Philosophe. على كل حال لنعترف بأنه لم تنبغ حتى الآن فيلسوفات لا في الغرب ولا في الشرق. فالفلسفة لا تزال وقفا على الرجال

تماما كالنبوة. وكما لا وجود لنبيات، كذلك لا وجود لفيلسوفات.

هل يفهم هذا الغياب، اعني عدم وجود فيلسوفات، لأن النساء هن نواقص حظوظ وعقول؟ لا اعتقد ان الامر يعود الى نقص في الحظ، لأن الفلسفة ليست امتيازاً ازاء الشعر والفن، كما يرى دولوز، ونحن نعلم ان هناك شاعرات وفنانات. ولا يعود ايضا الى نقص في العقول، لأن العقل افضل الأشياء قسمة بين الناس كما قال ديكارت وكما جاء ايضاً في حديث النبوة نفسها[3]. وليس بالضرورة ان يكون الفيلسوف اعقل من بقية الناس. ربما العكس هو الصحيح، اعني ان الذي لا يكثر من اعمال فكره قد يكون اعقل من الذي يعمل فكره كثيرا، افلا يمكن القول والحالة هذه ان المرأة لا تحتاج الى فلسفة لأنها اعقل من الرجل؟.

وفضلاً عن ذلك، والأهم من ذلك، ان الفلسفة ليست ثمرة العقل وحده. انها ثمرة العقل والحدس والخيال والذوق على ما بيّن دولوز وصاحبه. وهي ايضاً وخاصة ممارسة عشقية. فالفيلسوف ليس هو الذي يغلب العقل على الهوى، بل هو الذي يهوى المفاهيم ويعشقها. انه عاشق اكثر مما هو عاقل. نعم ان صريح خطابه انه يعقل ويتعقل ولكن محجوب الخطاب، والخطاب يحجب ذاته، انه يمارس هواية صنع المفاهيم واللعب او التلاعب بها. وما الفلسفة سوى ساحة لممارسة هذا اللعب وتلك الهواية. ولعل المرأة تكون اعقل من الرجل، لأنها تؤثر ان تكون المعشوق لا العاشق، والمملوك لا المالك. ولأنها كذلك ربما لا تحتاج الى نبوة ايضا. فالنبي باعتباره وكيلا لله يتصرف كمالك الملك. والمرأة هي أقرب الى فعل الكون منها الى فعل الملك. اما الرجل فهو على الضد اقرب إلى فعل الملك منه إلى فعل الكون. من هنا فإن حاجته إلى الفلسفة هي بنسبة ابتعاده عن الكينونة. في حين ان قلة حاجة المرأة اليها هي بنسبة اقترابها من كينونتها.

يبقى امر آخر يجدر التطرق اليه واقصد به علاقة التفلسف بوعي المرء لذاته. ونحن نعلم ان الفلاسفة المحدثين يذهبون الى ان الفلسفة هي اعلى اشكال ممارسة المرء لذاته، خاصة ان الفلسفة الحديثة جسدت حدثا هائلاً هو انتصاب الانسان ذاتا. وإذا كانت الفلسفة كذلك، فإن غيابها لدى الجنس الآخر، يعني ان الرجل يمارس علاقته بالمرأة بوصفه ذاتا، في حين تمارس هي علاقتها به بوصفها موضوعاً. ولكننا نعلم ايضا ان مفهوم

(3) راجع نص الحديث في كتاب الأصول للكليني الرازي، الجزء الأول، باب العقل.

الذات السيدة الحاكمة تزعزع اليوم تحت مطرقة النقد الفلسفي. فالذات ليست مطلقة التصرف، بل لها اكراهاتها ومشروطيتها. انها حاكمة بقدر ما يحكم عليها، وعارفة بقدر ما هي جاهلة. باختصار انها فاعل ومفعول في آن. ومعنى ذلك ان الموضوع يشرط الذات ويقتحمها وربما يسهم في تشكيلها. ولهذا فإن سيادة الرجل وهم يتوهمه هو، ويتوهمه خاصة طالبات التحرر من سيادته. وإذا كانت الفلسفة، كخلق وابتكار، تبدو امتيازا للرجل، فلكل خلق شخوصه التي هي شروطه او مجهولاته. والمرأة هي ذلك الشخص الذي يقف دوما من وراء خطاب الرجل ويقول ها أنذا.

خاتمة (*)

الكتابة، النص، المرأة

* علي حرب، كيف يعرّف بنفسه؟

- أحار من أي طور أو شاغل أو وجه أو قناع أبدأ التعريف بنفسي:

أمن ذلك الطفل الذي كُنْتُه وكان يخشى أباه وربه، أم من شاغل فلسفي منهمك فيه، يستهويني بقدر ما ينسيني نفسي، ويستغرقني بقدر ينتزعني من جسدي وأرضي؟

أأبدأ من تدريس أزاوله بتّ لا أطيقه ولكني غير قادر على تركه، أم من متعة الكتابة التي أمارسها وأنا أطل على القراء عبر الصحف والمجلات؟

أبدأ من الصلات الحميمة التي تربطني بأسرتي أم من الأشواق التي تحدوني إلى النساء والهوامات التي تتحكم في علاقتي بهن؟

فما بالك بعد بالأطر والمؤسسات التي أحاول التحرر منها بقدر ما تشدني إليها، وما أكثرها، وأعني بها انتماءاتي العائلية والطائفية والدينية والجغرافية وما شابهها من التصنيفات التي لا يد لي في اختيارها. وفضلاً عن ذلك هل يسعني أن أنسى، مثلاً لا حصراً، كوني ذلك المواطن الذي يعيش في مدينة(**) فقدت طابعها المدني والحضاري، وباتت تختنق بسكانها ولا تتسع للمركبات التي تدور في شوارعها.. أجل هذا وجه بات عندي أولى من المذاهب والعقائد والمشاريع الايديولوجية، وهو أني أريد أن أعيش في مدينة نظيفة جميلة مخضوضرة أجد مكاناً فيها لايقاف سيارتي..

(*) هذا حوار كتبته بناء على أسئلة وجهها لي الشاعر والصحافي اسماعيل فقيه حول الهوية والكتابة والنص والحب والمرأة، رأيت أن أختم به هذا الكتاب، لأنه يسلط الضوء على مفهومي للنص وعلى طريقتي في التفكير، ولأنه ينطوي بشكل خاص على أجوبة وردود تتعلق بموقفي من الكتابة ورؤيتي إلى دور الكاتب ومهمته.

وقد نشر هذا الحوار على حلقتين في جريدة «النهار» البيروتية، بتاريخ 22 و23 تموز 1992.

(**) المقصود مدينة بيروت.

إذن الوجوه كما ترى كثيرة والأوصاف لا تحصى. وكلها يندرج تحت ذلك الاسم الذي به يعرفني من يعرفني أو يسمع بي. وبوسعي التكلم على هذا الاسم بلغات كثيرة تتراوح بين قوالب علم الاجتماع وشطحات التصوف، بين نصوص الشرائع ولغة فرويد، بين كلام الله وحديث الهوى، بين المقولات الكلية للفلسفة واستعارات الشعر الفريدة، بين ذوباني في الأمة والجماعة وبين فرديتي أو أحديتي المعادلة لألوهيتي..

* أما من وجه بارز أو صفة غالبة؟

- قد أكون ذلك كله. إلا أن اسمائي، جميعها، تُعرِّف بي وتنطق بهويتي بقدر ما تحجب كينونتي وتعمل على استغراقي ومحوي. بدليل أنني ما زلت أسعى وأطمح وأطمع وأشتهي الحياة الدنيا كما اشتهاها آدم، وأنني أجدّ واعمل على تغيير نفسي باستمرار. فأنا لست براضٍ عن نفسي غير قانع بقسطي. بل أشعر بأنني غابة كثيفة من الحاجات والرغبات، أو مركب عجيب من الهموم والشواغل والهواجس.

* أراك تُشوِّش الصورة بدلاً من توضيحها.

- هذا صحيح. فأنا ميال في معالجتي للمسائل إلى إبراز ما تنطوي عليه من وجوه اللبس والمفارقة. وعلى كل، هل تعتقد أنت بأنني أنا المرجع الصالح للتعريف بنفسي وحالي؟ إن غيري أصلح مني لذلك. لأن الغير يعرف من أمر أنفسنا أكثر مما نعرفه عنها، ويدرك من أقوالنا معاني نحن لا ندركها. مثلاً. أنا إذا أقرأ قصيدة من قصائدك يا صديقي الشاعر، أحاول البحث عن معنى ما تقوله، وأعني بمعنى القول ما لا يقوله، وهو برأيي الأهم، لأنه الشيء الذي يخفيه القول وينبني عليه. وبهذا المعنى فأنا أقرأك لأكشف لك ما لم تكشفه أنت بذاتك.

* كأنك تتهرب من الإجابة!

- ربما تكون الإجابة الحقيقية في حسن التخلص من الجواب.

* حسناً. لننتقل إلى سؤال آخر: لِمَ تعيش؟

- لا تنتظر مني أن أقول لك: إنني أسعى وراء أهداف أو مُثُل عليا. بل أقول ببساطة: إنها إرادة الحياة التي تسكنني وتسعى بي. وهذه الإرادة تملي عليّ أن أحيا حياتي كاستراتيجية ذات جوانب متعددة متداخلة: فهناك جانب عشقي أحدّد به علاقتي بنفسي

كذات شهوانية راغبة في جسد الآخر، وبه أسعى إلى نيل ملذاتي وتحصيل متعي. وهناك جانب معرفي أرضي به فضولي العلمي وشهوتي إلى المعرفة والكشف. وهناك جانب سُلطوي أحدد به علاقتي بسواي من الأفراد بوصفها علاقة قوة بقوة، وهو يشكل مدىً يتيح لي نشر سلطتي وتوكيد حضوري. وهناك جانب عصبوي وأعني به هويةً لي فردية أو جمعية أمارس من خلالها اصطفائي وعنصريتي. به أتعصب وأتمركز على ذاتي، به أعشق نفسي بقدر ما أقوم بنبذ غيري وتهميشه أو كرهه.

• أأنت تكره وتتعصب؟!

- أجل! فالكره هو الوجه الآخر للحب. ألا تعتقد معي بأننا نحب أحياناً من نحبه كرهاً بآخر لا نحبه؟ وأما العنصرية، بما تعنيه من اصطفاء وتعصب وتحزب، فإنها تشكل أساس الهوية. لأن قوام الهوية هو التماهي مع شيء ونبذ آخر، شيء هو صورة أو معنى أو رسم أو شخص أو زمان أو مكان...

• إذن أنت تعيش لتشتهي وتعرف وتسيطر أو لتحب وتتماهى وتتعصب..

- هذا صحيح إلى حد كبير. ولكني أريد أن أوضح بأنني لم أجب في الحقيقة عن سؤالك: لِمَ أعيش؟ بقدر ما أجبت عن سؤال آخر: كيف أعيش؟ وثمة فارق كبير بين السؤالين. إذ الأول يصدر عن منطق ضمني مؤداه أن هناك سبباً ما يقع ما وراء الحياة، قبلها أو بعدها، يشكل علة وجودها ومبررها أو غايتها. وهذا المنطق يؤول إلى حجب الحياة وتغييبها بقدر ما يحل محل الحياة نفسها الأفكار التي هي نتاجها أو وجه من وجوه النشاط الحي. أما السؤال الثاني فإنه يتعلق بالحياة ذاتها، أعني يتعلق بما هو كائن ويحاول استكشافه ومعرفته.

• هل أفهم من كلامك أن على المرء أن يتخلى عن مثال أعلى يسعى وراءه؟

- برأيي إن التعلق الشديد بشيء من الأشياء بوصفه علةً أولى أو غاية قصوى أو مثلاً أعلى، له ثمنه ومخاطره. وأعني بذلك إبراز وجه من وجوه الحياة والكائن وطمس الوجوه الأخرى. وشواهدي على ذلك أن معظم العقائد والنظريات والأدلوجات، أكانت دينية أم فلسفية أم قومية أو اجتماعية، آلت في أغلب الحالات إلى استعباد الكائن أو تغييبه أو تدجينه أو سحقه...

• أريد العودة إلى مسألة الهوية لأقول: إنك ربطت بين الهوية من جهة وبين الاصطفاء

والتعصب من جهة أخرى. فهل هذا يصدق على جميع الهويات؟ أليس هناك فرقاً بين هوية وأخرى؟

ـ ما قصدته أن المماهاة التامة مع شيء ما لا تكون إلا باستبعاد سواه من الأشياء. وهذا الاستبعاد يفضي لا محالة إلى الانغلاق والتمركز على الذات. غير أني لا أنكر بأن الأمر يختلف ويتراوح بين هوية وأخرى كما تتساءل أنت. وإني أميز بين هوية جامدة مغلقة مشدودة إلى الداخل والماضي أو إلى المماثل والمألوف، وبين هوية مفتوحة على الخارج والآتي متحركة صوب الغريب والمختلف. والهوية بهذا المعنى الأخير لا تقيم وراءنا أو بالأحرى لا نعسكر نحن وراءها، بل هي تنتصب أمامنا كشيء نتطلع إليه ونسعى إلى تحقيقه.

• أي تكون بمثابة غاية نضعها نُصب أعيننا؟

ـ شكراً لك إذ اعترضتني بسؤالك الذي قرأتُ فيه بعض تناقضي. دعني إذن أقول إن الهوية التي أفكر فيها ليست وراءنا ولا أمامنا، بل هي اشتغالنا على ذواتنا من أجل تغييرها وإعادة بنائها، من أجل ممارستها وصنعها على نحو مبدع خلاق.

• ما الإبداع في نظرك:

ـ أنت تعلم وأنا أعلم أن النقاد وأهل الأدب والفن درجوا على حصر الإبداع في المنتجات الثقافية وخاصة في ميادين الأدب والفن كالشعر والرواية والرسم والموسيقى.. ولهذا نراهم يسمون الشاعر أو الرسام مبدعاً، بينما لا يسمون الناقد أو العالم مبدعاً. أما القارىء فيسمونه متلقياً. وأنا أتجاوز هذا المفهوم الضيق للإبداع نحو مفهوم أوسع يشمل مختلف ميادين الانتاج ونشاطات الإنسان. فكل تفنن في ممارسة الحياة هو ممارسة إبداعية. كل صناعة أكانت نظرية أم تقنية تنطوي على وجه من وجوه الابداع. كل عمل للذات على الذات، فعال منتج، يؤدي إلى إعادة ترتيب العلاقات بين الأشياء وصوغها بطريقة جديدة مبتكرة، هو عمل إبداعي. بهذا المعنى يمكن للإبداع أن يتجلى في مختلف مجالات الحياة. فقد يبدع المرء في السياسة أي في سوس نفسه وغيره كما يبدع في أعماله الأدبية والفنية أو في كشوفاته العلمية والفكرية. وقد يبدع في تربية أبنائه وطلابه كما يبدع في مزاولة مهنته أكانت نظرية أم علمية، فكرية أم يدوية. وقد يبدع في حبه وعشقه كما يبدع في أسلوب حياته ومعاملاته. دعني يا صديقي المبدع أقول إن المبدع يتجلى إبداعه في أسلوبه

الشاعري أو في أدائه الجميل، سواء تعلق الأمر بمحبوبته أو قصيدته، بحديثه أو تصرفه، بمنزله أو مدينته...

* ألا توسع بذلك مفهوم الإبداع أكثر مما يطيقه اللفظ؟

- اعتراضك يستدعي إلى ذهني مفهوم الاشراق الذي نستخدمه لوصف كلام الصوفية والشعراء وبعض الفلاسفة. هل الاشراق يقتصر على أهل الكتابة والفكر، ماذا تقول بشأن أولئك العمال الذين يصنعون لنا تلك الأشياء المجلوّة البديعة الرائعة كالقلم الذي نكتب به أو غلاف الكتاب الذي نقرأ أسماءنا على صفحته أو السيارة التي نركبها؟ وماذا بشأن أولئك العاملات اللواتي يجلين لنا واجهات المحلات والحوانيت على نحو يجعل الشوارع تتلألأ حسناً وجمالاً. فكيف بأولئك المبدعين الذين يبتكرون الأزياء والموديلات التي تبدو النساء عند ارتدائها أجمل مما هن عليه في الواقع. أليس ذلك من بنات الخيال الخلاق؟

لذلك أقول إذا تخلى الواحد منا عن نرجسيته يرى إلى الإبداع بمعناه الأوسع، ويحاول عندئذ ممارسته في كل تصرفاته ونشاطاته، بحيث يحيا حياته كمأثرة أو أمثولة أو مفخرة أي كما لو أنها قصيدة أو سيمفونية. فإذا كان الإبداع يتجلى في الأثر الفني والأدبي فإنه يتجلى أيضاً في المآثر الخلقية وفي مختلف الصنائع والتصرفات. ولرب امرىء لا يعمل في المجال الثقافي أو الفكري، ولكنه يمارس حياته الشخصية أو المهنية بجمال وشاعرية، فهو في نظري مبدع أكثر من الشاعر الذي لا يبدع في شعره أو من الرسام الذي لا جمال في رسومه أو من المفكر الذي يفكر بطريقة عقيمة أو سقيمة أو من الكاتب الذي لا يحسن إلا الكتابة بأساليب رديئة.

نعم ثمة أناس لا يشتغلون في المجال الثقافي ولكنهم يمارسون حياتهم ممارسة ذوقية جمالية. وإذا كان لكل جانب من جوانب النشاط الإنساني ملذاته، فإن الإبداع هو مصدر حبور وفرح حقيقي. إذ به يستحق المرء وجوده ويستمتع به غاية الاستمتاع.

* في أي مجال أنت تبدع؟

- جوابي على هذا السؤال سيكون أشبه باللاجواب. ولذلك أقول بأن كلامي على الإبداع سيف ذو حدين: فقد يكون تأملاً فيما أبدعه سواء في كتاباتي أو في حياتي. وقد يكون بالعكس دليلاً على عدم وجود مثل هذا الإبداع. أترك الحكم لك ولغيرك.

* متى تكتب وكيف ولم؟

- بالنسبة لهدف الكتابة لم يعد يفاجئك بل أصبح من الطبيعي أن أقول لك بأنني لا أكتب لكوني صاحب رسالة أريد إبلاغها للناس. فالكاتب الرسولي معلم الحقيقة والشيخ الرئيس أو الإمام المقدم، قد ولّى زمنه. والواقع أن مفهوم الكتابة، كصناعة غرضها كشف الحقيقة وتعليمها أو إيصالها إلى الناس، قد فقد الكثير من مصداقيته. من جهتي وكما أفهم الكتابة وأمارسها أرى أن الكاتب، فيما هو يفكر ويكتب، إنما يصنع حقيقته ويعبر عن إرادته في أن يستقصي ويعرف. إنه يبدع ذاته ويحقق وجوده فيما هو يقوم باستكشافه للعالم، بما يعنيه تحقيق الوجود من القوة والنفوذ والحضور والسلطان...

* هل نكتب إذن لكي نمارس سلطتنا على الآخرين؟

- لا. ليس هذا بالضبط. وإنما نحن نكون سلطة عبر نصوصنا وخطاباتنا. وهذه السلطة تُمارس في النهاية على من يوجه إليه الخطاب أي على القارىء. فالسلطة كما بات معروفاً لا تقتصر على الميدان السياسي. فلكل مجال سلطته. هناك السلطة السياسية، وهناك السلطة الدينية، وهناك السلطة المعرفية. خذ الشعراء والكتاب. هل تعتقد بأنهم يتنافسون أو يتصارعون حباً بالمعرفة أو حرصاً على الحقيقة؟ من السذاجة الاعتقاد بذلك.

إن للكتابة ما وراءها، ولأقل إن لها بُعدها السلطوي. والمعارك الأدبية أو الفكرية إنما هي صراع على السيطرة والنفوذ أو من أجل انتزاع المرجعية.. لا شك أن هذه المعارك تشكل صراعاً بين وجهات نظر أو بين منظومات تأويلية مختلفة، ولكن إغفال الجانب السلطوي هو طمس لحقيقتها.

* لحقيقتها أو لجانب منها؟

- الجانب السلطوي ملازم للفعل المعرفي. إذ هو مدى للرؤية. ومن أبلغ الأقوال في هذا الخصوص قول الغزالي: كل معروف يدخل في سلطة العارف: أن نعرف معناه أن نرى. ولكل رؤية مداها الوجودي السلطوي. ولهذا فإن من يرى يستولي على من لا يرى. وأعني بمن لا يرى القارىء الذي يتنازع عليه أهل الكتابة ويوجهون إليه الخطاب، انطلاقاً من ادعائهم الصريح أو الضمني بأنهم يرون ما لا يرى ويكشفون له ما لا يكشفه هو بنفسه.

* ما الفرق إذن بين كاتب وآخر إذا كان الكل يمارس سلطته وإرادة قوته على القارىء؟

- إنه فرق بين كاتب يتقن اللعبة وآخر لا يتقنها أو هو أقل اتقاناً. بين مؤلف يملك السلاح الأقوى والأكثر فاعلية وآخر لا يملك مثل هذا السلاح أو يملك ما هو أقل منه فعالية وتأثيراً. وأعني بالسلاح هنا الأدوات التعبيرية والأجهزة المفهومية. إذن المسألة هي في المقام الأول مسألة عدة معرفية أو أداة أسلوبية أو تقنية جمالية. بالطبع من تحصيل الحاصل القول بأن الأعمال الفكرية والأدبية تحتاج إلى الذكاء والموهبة أو القريحة. ولكن لا جدوى من ذلك كله إذا لم يمتلك المؤلف أو لم يبتكر الأدوات التي يصنع بها ذاته وفكره أو فنه، ولأقل نصه.

* هذه نقطة تحتاج إلى مزيد من الايضاح

- أخشى أن أزيد الأمور تعقيداً. على كل إذا شئت أن أوضح الفرق بين نص وآخر، يمكن لي أن استخدم تعابير مثل القوة والضعف، المتانة والركاكة، الجودة والرداءة، الجمال والابتذال.. فإني أوثر هذه المفردات على سواها من المفردات كالحداثة والجدة. لأن من أهم صفات الكائن القوة والجمال. ولو أخذنا على سبيل المثال نصوصاً قديمة، أكانت لأرسطو أم لابن عربي، لأفلاطون أم لابن سينا، نجد أن هذه النصوص لم تُتَجاوز، بل ما زالت راهنة تدعونا إلى استعادتها وتحضنا على قراءتها قراءةً جديدة مغايرة. فهي أعمال قديمة ولكنها قوية. وكذلك شعر الشعراء ووحي الأنبياء. فهي نصوص تفرض نفسها علينا بقدر ما تدعونا إلى قراءتها قراءة حديثة معاصرة. والنص القوي هو برأيي نص يحجب بقدر ما يكشف، لأنه نص متنوع ملتبس حمّال أوجه.

* هذا مفهوم قديم.

- نعم، ولكني استعمله بوجه جديد. أقصد أن النص يتصف بالمراوغة والمخاتلة. بقدر ما هو مركب مشتبه متعدد الطبقات والأبعاد والوجوه والسياقات... ولهذا فأنا أعني بالحجب كل ما يمكن أن يمارسه الكلام من آليات التمويه والطمس والتحوير والاستبعاد والكبت... على أني أميز بين الحجب بمعناه الايديولوجي الدعائي كتضليل سافر أو وعي زائف، وبين الحجب بمعناه الانطولوجي، وهو حجب تقتضيه طبيعة الأشياء بوصفه آلية من آليات الخطاب أو بنية من بنيات التفكير أو طبقة من طبقات الوجود...

* اصبحتُ في حيرة من أمري: هل أنت تستخدم الحجب بمعنى سلبي أم إيجابي؟

- الأمر بين بين. وإذا شئتَ أقول إنه منزلة بين المنزلتين، موظفاً ذلك المفهوم القديم الذي قال به المعتزلة، لكي ألقي الضوء على وظيفة الحجب. فإذا كان للحجب معنى سلبي من الناحية المعرفية كونه نقيض الكشف والتنوير، فإن امكان الحجب بالذات هو الذي يمنح النص، برأيي، قيمته كأثر جدير بأن يُقرأ ويُعاد اكتشافه، إذ هو يجعل منه إمكاناً للتأويل وموضوعاً للكشف من جديد. نعم إن الحجب ظلمة وعتمة، ولكنه هو الذي يدعونا إلى أن نكشف الغطاء عما يستبعده النص أو يتستر عليه الخطاب أو يسكت عنه الكلام. فهو يشكل إذن شرط الكلام وفضاءه أو نظامه الداخلي أو نظام أنظمته كما يقول بعضنا اليوم. من هنا فأنا أذهب إلى أن قوة كل نص تكمن في حجبه ومخاتلته لا في إفصاحه وبيانه، فيما يسكت عنه القول لا فيما يصرح به ويعلنه، في منطقه الخفي لا في طروحاته المعلنة. وكلما ازداد النص حجباً ازداد قوة ومخاتلة، فازداد بذلك امكان تأويله وتنوعت احتمالات تفسيره وتجددت طرق قراءته.. هكذا ليس النص بما انكشف منه، بل بما لم ينكشف، لأنه لو كانت المسألة مجرد كشف لَقُرىء النص مرة واحدة ولأصبح مجرد أثر له قيمته التعليمية لا غير.

* هل لك أن تمثل على ذلك؟

- خذ مثلاً القول الشهير لديكارت: أنا أفكر إذن أنا موجود. هذا القول هو بلا ريب كشف معرفي شكل عنواناً من عناوين الفكر الحديث. ولكنه لا قيمة له الآن من حيث كونه كشفاً سوى قيمته التعليمية، أي كونه يدرس للتلامذة أو للطلاب لتذكره وحفظه. أما قيمته ولأقل قوته، بالنسبة للناقد أو المفكر، فهي تكمن في كونه يشكل إمكاناً للتفكير ومادة للبحث والتنقيب، في كونه يتيح لنا أن نحلّل بنيته لكي نقرأ فيه ما لا يقوله، أي للكشف عن منطقه الخفي أو عن بداهاته المحتجبة. وما يحجبه ديكارت في قوله هو حقل الذاتية الذي نشأ وتكون بعد تراجع حقل القداسة والألوهة الذي كان مهيمنا على الفكر في العصور الوسطى. ومقولة الذاتية تعني هنا الاعتقاد بوجود ذات إنسانية قائمة بذاتها، متزامنة مع نفسها، حاضرة لذاتها، فاعلة بمعزل عن شروطها، ذات هي وعي خالص أو فكر محض، تستطيع بحدسها وتمثلاتها أن تقطف المعاني الكامنة في الأشياء كما تُقطف الثمرات من الأشجار. وهذا المفهوم للذات لم يعد يرتدي اليوم طابع البداهة التي لا تناقش. بل أضحى مفهوماً ساذجاً وخادعاً في آن. فالذات كما تبين الكشوفات المعرفية في ميادين علوم الإنسان، تخضع لاكراهات كثيرة متداخلة، إكراهات لغوية واجتماعية وتاريخية فضلاً عن القيود البيولوجية والجسمانية. نعم إن لنا ذاتاً فاعلة، ولكنها مفعولٌ بها في الوقت نفسه. إنها أثر إذا نظرنا إليها بمنظار أركيولوجي، أي محصلة عصور وتواريخ، ونتاج بنيات وتشكيلات أو منظومات.

وإذا كانت هذه الذات تتمثل وتدرك، فإنها لا تدرك ذاتها بصورة مباشرة صافية، بل تقوم بينها وبين ذاتها وبينها وبين الأشياء، وسائطُ وحجب هي لغونات صامتة وممارسات معتمة وآليات خفية وأنساق لا شعورية. . وأبسط دليل على أن مفهوم الذات المتعالية هو مفهوم مخادع، أن الإنسان لا يسيطر على نتائج فعله. فنحن في النهاية ما نمارسه، وأعني بذلك أن ذاتنا تفعل وتمارس بقدر ما يفعل بها ويُمارس عبرها. لنأخذ فعل الكلام. نحن نتكلم، ولكن ألا يُتكلم أيضاً عبرنا؟ وأنا أسألك هل الشاعر الحقيقي هو الذي يصنع كلاماً ويهندسه أو ينقحه أم الذي يجتاحه كلام جميل يتدفق ويفيض، يشعر بعد تدوينه أنه لا يستطيع أن يبدل فيه حرفاً أو فاصلة، وكأنه ليس هو الذي صنعه بل أُلقي إليه وكان هو مجرد رسول أو مبلغ؟ أيهما الأجمل فعلاً، الكلام المصنوع أم الكلام الذي نشعر بأنه يسيطر علينا ويقودنا؟ قد يكون الكلام بالمعنى الأخير هو الأجمل لأنه الأقرب إلى كلام البدايات.

* ما علاقة ذلك بكلامنا؟

- أقول إن مفهوم الذات الفاعلة التي تؤسس الوجود وتقود العالم من خلال الافكار والنظريات قد مارس نوعاً من الحجب تجلى في حلول تصورات الإنسان وصوره محل الحادث الواقع، وعلى نحو أدى إلى اختزال الكائن والحياة. لقد أنسن الإنسان العالم، وكان ثمن ذلك طغيانه على الأشياء والكائنات. لنعترف حقاً بأن أنسنة العالم هو اعتداء على الكائن وتدمير للطبيعة.

* هل معنى ذلك أن نكف عن التفكير؟

- قطعاً لا! فالعكس هو المطلوب. أي أن لا ننقطع عن التفكير، ولا يتحقق ذلك إلا بنقد الأفكار والمقولات والمبادىء. فالشك والمساءلة وعدم الثقة كل ذلك هو في نظري أهم من الأفكار ذاتها. . .

سأعطي مثالاً آخر أقرب الينا وأكثر ملامسة لواقعنا وقضايانا. خذ قول القائل: السلطة لله أو لا حكم إلا الله. هذا القول ربما أسهم قديماً في توحيد العرب وفي بناء قوتهم، وقد يشكل بالنسبة للبعض مصدراً للتقى والفضيلة؛ غير أنني إذا نظرتُ إليه بعين ناقد مفكك أراه بمثابة قول مفخّخ يمارس حجباً مركباً: فهو يحجب أولاً الموضوع الذي يتكلم عليه، أي دنيوية السلطة وناسوتية الحكم. وهو يحجب ثانياً سلطة الذات القائلة، أي إرادة القائل في فرض حكمه وممارسة سيطرته. وأخيراً لا آخراً فهو يحجب ذاته كنص يمارس عليّ، كقارىء أو كسامع، حجبه وسلطته في آن. إذن فهو قول يحجب نفسه وحجبه بالذات.

لنقترب أكثر فأكثر. خذ يا صديقي الشاعر مفردة «الشعر» نفسها. فإنها مقولة لا يخلو استعمالها من تضليل مآله حجب شاعرية الشعر بالذات، ومن حيث لا نحتسب. ذلك أن الواحد منّا عندما يستعمل هذه المقولة في حديثه عن كلام الشعراء، إنما ينطلق من فكرة معينة عن الشعر، من حقبة أو مدرسة أو اتجاه أو نموذج يتخذ منه معياراً لتقييم الأعمال الشعرية، فإذا قرأ مثلاً قصيدة جديدة غير مألوفة بل خارجة على الأساليب والأدوات المتداولة، حكم بأنها ليست شعراً أو قلّل من شأنها، في حين أن الشعر هو في النهاية ما يتكلمه كل شاعر. وكل شاعر يتكلم بلغة فريدة هي لغته وحده دون سواه. لأن الشاعر يتكلم على الكائن، والكائن من صفاته الحدوث. وما يحدث له خصوصيته وفرادته، أي أحديته. من هنا صعوبة حدّه والتعبير عنه.

لنعد يا أخي إلى الأصل، فله قيمته التفسيرية. فالشاعر هو من يشعر بما لا يشعر به سواه من الناس والشعراء، ويعبر عما يشعر به بكلام لم يتكلم به سواه من الناس والشعراء، وإلا لما كان شاعراً. ولكن ها هنا مفارقة. فالشاعر إذ يريد الإفصاح عن حال لا يشبهه حالٌ، عن شيء لم يخطر على قلب بشر، يجد نفسه أمام مفردات قديمة وتراكيب مألوفة أو أساليب أعجز من أن تفي بالمراد. من هنا لجوؤه إلى الاستعارات وارتحاله بين الدلالات. وكأني به لكي يعوض عن القصور الانطولوجي للكلمات والتراكيب، ولكي يتحرر من أسر الأسماء والمقولات، يستعمل جميع الأسماء والصفات لتسمية أو وصف تلك الحالة الفريدة التي تحتاج إلى تسمية ووصف، عاملاً بذلك على نسف منطق الأشياء وإعادة ترتيب العلاقة بين الموجودات..

لنخصص: خذ مثلاً قولك الذي تخاطب فيه صاحبة الجلالة مولاتك، أعني محبوبتك الجميلة.

* كيف عرفت بأنها جميلة؟

لا يحب أحدنا إلا ما يتنزل منزلة الجمال عنده.

* وما علاقة الجمال بالجلال؟

- دعني أقول مع ابن عربي إن لكل جمال جلاله. نعم إن الشخص الذي نهواه ونعشقه له سطوته ومهابته بل قدسيته.

إذن لنأخذ كلامك على حبيبتك:

«يحضرن في صالون عيوننا» أو قولك: «أريد إيقاظ الشرفة قبل قهوتك». فأنت على ما أتخيل الأمر أحسست بحال لم يخطر على قلب سواك، وأنتَ تفكر أو تتخيل المرأة التي

تحب، فأردتَ التعبير عن ذلك بكلام يتلاءم مع واقع الحال، فلم يكن أمامك إلا أن تخرج على اللغة المألوفة، بنحوها ومنطقها، فتخربط العلاقة الزمانية والمكانية بين الشرفة والقهوة واليقظة، لتعيد صوغها بصورة جديدة لا تخلو من طرافة ودهشة. وكأني بك وجدت اللغة القديمة غير وافية بل قاصرة، فلجأت إلى لعبتك تلك، أي إلى إعادة ترتيب العلاقة بين المفهومات والمألوفات. ولا شك أن الأمر يتعلق هنا بالموهبة ولأقل بالقدرة على تخيل العالم والأشياء على نحو مبتكر. ولو حاول أحدنا أن يقيس قصيدتك بمقياس من سبقك بل بمقياس من هو مختلف عنك من شعراء جيلك، لحكم عليها بالسلب. لأن قياس الشاعر بمقياس غيره، يؤول إلى نفيه من وطن الشعر. ولهذا ينبغي الحذر من النظريات النقدية والمدارس الأدبية والمعايير الجمالية المسبقة في قراءة الشعر وتقييمه. بل ينبغي الحذر من اللغة نفسها إذ اللغة تبلى من الاستعمال. حتى اللغة الجميلة تفقد جماليتها عندما يُصار إلى تكرارها، هذا إذا صح أن الجمال يمكن محاكاته وتقليده.

إذن لا ينبغي قراء الشعر انطلاقاً من مفاهيم جاهزة أو معايير مسبقة. بل ينبغي قراءة ما يقوله الشاعر نفسه بعين مفتوحة.

وهذا الموقف الحذر يصدق بشكل خاص على قراءة شعر شوقي أبي شقرا. فنحن لو انطلقنا من ماهية الشعر، أي من مفهوم جاهز عن الشعر، أو حاولنا أن نقيسه بمقياس شاعر آخر، لبدا لنا عندئذ كلامه خارج دائرة الشعر. ولكن بوسعنا أن ننطلق من كلام شوقي لاعادة النظر فيما هو الشعر، لأن الشعر هو في النهاية ليس مفهومنا المجرد عنه، بل هو كلام الشعراء.

* كأنك خرجت عن الموضوع من جديد.

- لا. فأنا في صميم الموضوع. إنك تذكر أنني كنت أتحدث عما يمارسه الخطاب من آليات الحجب والتضليل. إن مثل هذا التعامل النقدي مع اللغة والخطاب والكلام يقربني من ملامسة شعر كشعر شوقي إذ هو يحررني من المسبقات المستقرة في ذهني وعقلي الباطن، لكي أرى إلى شعره، لا قياساً على شعر سواه، بل في ذاته بوصفه محاولة للوصول إلى كلام البدايات، الكلام على الشهوات البكر برؤى بكر، أقصد الكلام قبل صنعته ككلام بدائي وحشي، أو نقي طفولي، أو عبثي تخريبي، كما يتجلى ذلك في كلماته المتناثرة التي لا يحاول فيها نظماً، بل يحاول تفكيك المنظوم وفرط المنعقد. وكأني به يريد نزع ما علق باللغة من الصدأ أو تصفية ذلك الركام الايديولوجي الذي يمنع الشاعر من أن يحكي حقيقة الكينونة، ويحول بينه وبين تسمية الجديد أو وصف المختلف. دعني أذهب أبعد من ذلك

في قراءتي لشعر شوقي ما دمتُ تورطت في الحديث عنه. فما يحاوله هذا الشاعر كما يبدو لي، يصدر عن موقف صريح أو ضمني عن الثقافة الشعرية الكلاسيكية والحديثة، قوامه أن هذه الثقافة، تقمع بمنطقها ونحوها وبلاغتها، إرادة الشعر لدى الشاعر. من هنا يكتب شوقي بلغة طريفة، ضد كل منظوم أو معقول أو مألوف أو متوقع. وأنا أستعير «الطرافة» منه. فهو قدّم لنا مفتاحاً لفهم شعره إذ قال، ذات مقابلة أجريت معه: شعري لا يقوم على التشبيه بل يقوم على الطرافة. وأنا لا أستعمل هذه المفردة بمعناها الكلي المجرد، بل أوثر أن أقول طرافة شوقي أبي شقرا التي ينفرد بها، أي حداثته الخاصة به. والشاعر إنما يخرج ليس على القديم والمألوف وحسب، بل يخرج أيضاً على حداثة سواه، لكي يؤسس حداثته، ولربما وقف ضد كل تأسيس أو تأصيل.

لنعد إلى الطرافة فهل هناك يا صديقي أطرف من هذا القول الذي يضرب فيه الشاعر كل المقاييس البلاغية ويخترق كل الحدود المفهومية صوب اللامتوقع واللامعقول، وأعني بذلك قوله الآتي: «ذبابة الفلسفة ترعاني». فهذا أطرف قول قرأته حول حقيقة الفلسفة. وعلى كل فهو دليل على أن لكل شيء وجهاً يطل به على كل شيء. فمن منا كان يتصور بأن هناك صلة ما يمكن أن تجمع بين الفلسفة والذبابة؟ ولكن كلام الشاعر الذي يرى ما لا يُرى من العلاقات القائمة بين الأشياء، يدعونا إلى التفكير فيما يجمع بين صناعة الفلسفة وهذه الحشرة التي لا تكف عن الطنين والرعي.. أي يدعونا للبحث عن وجه الشبه بين عمل الفيلسوف وفعل الذبابة. فهو أي كلام الشاعر ينطوي إذن على ضرب من الاستعارة وإن خفي ذلك. وهذا دليل على أن الكلام يخاتل ويخدع صاحبه إذ هو يقوده إلى حيث لا يريد. فشوقي يعلن بأن شعره لا يقوم على التشبيه، ولكن كلامه يقول لنا ما لا يقوله هو، إذ أن هذا الكلام لا يخلو من توظيف مجازي قوامه التشبيه والاستعارة.

* أين طرافته ؟.

- دعني أقول إنه يستعمل الإستعارة كما لم يستعملها أحدٌ سواه. وتلك طرافته.

* بالنسبة للصنعة، هل شعره خالٍ منها؟.

- هيهات أن يصل الواحد إلى الكلام الأول. فالتحرر من الصنعة يبدو أنه لا يتم إلا بصنعة مضادة. والتحرر من الضلال الشعري يفترض ضلالاً آخر أي النظر إلى الأشياء ببصيرة حولاء. والتحرر من استراتيجية الأسماء يكون بتوظيف استراتيجية جديدة مضادة.

* تعني إذن أن الرجل صنّاع؟

ـ والدليل على ذلك عناوين كتبه. والمكتوب يُقرأ من عنوانه: حيرتي جالسة تفاحة على الطاولة، لا تأخذ تاج فتى الهيكل، يتبع الساحر ويكسر السنابل راكضاً، فمثل هذه العناوين هي شيفرات ينبغي فك رموزها، أي أقوال مفخخة تحتمل وجوهاً ووجوهاً، وتحتاج إذن إلى قراءة وتأويل للكشف عن لا معقولها واستكشاف فرادتها.

وهذا شأن الشعراء. كل واحد يبحث عن فرادته ويكتب حداثته التي ينفرد بها وحده دون سواه. لا شك أن لكل عصر حداثته. ولكل حداثة سماتها. وإذا كان شعراء هذا الزمن ينتمون إلى عصرهم وحداثتهم، فإن كل واحد منهم يصنع حداثته الخاصة ويكتب بلغته الفريدة. كل شاعر يتكلم بكلام غير مسبوق، فيشوش الرؤية، ويغير المعادلات، وينسخ قوانين الطبيعة، أو يعمل على خربطة الخارطة وقلب نظام العالم. فهو يرى دوماً ما لا نراه. إنه يرى مثلاً أن العالم مقلوب. خذ هذا القول للشاعر محمد علي شمس الدين يخاطب فيه الناس كي يرجعوا له رأسه إلى مكانه الصحيح ولكن بين قدميه:

وها أنذا أتجول بين الناس واسألهم:
هل فيكم من ينقذني من هذا العبء
الرابض بين الكتفين؟
هل فيكم من يرجع هذا الرأس إلى سيرته
الأولى بين القدمين؟

ففي هذه القصيدة يُعيد الشاعر ترتيب العلاقة بين أجزاء جسده على نحو يصدم ويفاجيء بقدر ما يبعث على التأمل والتفكير. وهو يقلب في كلامه منطق الأشياء رأساً على عقب. فبدلاً من أن يكون الرأس رأساً في مكانه يصبح بين القدمين. وكأني بالشاعر يشعر بأننا مقودون لا قادة، عبيد لا سادة، حيوانات لا بشر. لذا فهو يقلب الرؤية. ولم لا! فما دام العالم يسير على رأسه بالمقلوب، فلم لا نرجع الرأس إلى حيث يجب أن يكون، أي إلى مطرحه الصحيح، لأن ذلك أسلم وأدنى إلى الخلاص. هكذا نجد أنفسنا إزاء كلام ينطوي على قراءة جديدة للكائن والعالم. وهو كلام مفخخ في النهاية ينسف استراتيجية اللغة التقليدية لينشيء على أعقابها استراتيجية جديدة مفتوحة تبعث على الحيرة كحيرة أبي شقرا أمام تفاحته. ولعلها حيرتنا جميعاً، نحن الرجال، إزاء التفاحة الأولى..

* ها إنك وصلت إلى لب الموضوع...

ـ تقصد المرأة. لا ليس بعد.

* كيف لا ونحن تُهنا عن الموضوع الذي أراك تبتعد عنه كلما دنوت منه؟!

ـ أنا يا صديقي لست ديكارتياً. أعني بذلك أنني لا أكتب لإبلاغ الناس او تعليمهم. ولا أفكر لكي احسن قيادة عقلي، وسط الغابة، باتباع النهج الواضح أو سلوك الدرب الآمن أو الآمنة.. وإنما أكتب لكي أعبر عن إرادتي في أن أعرف، وأفكر لكي أزحزح وأخربط أو لكي أقلب الطاولة وأكشف المحجوب. من هنا فأنا لا أهتم بما ينص عليه القول بقدر ما أهتم بما لا ينص عليه. منطلقي في ذلك أن النصوص ليست مجرد كشوفات رائعة. وإنما هي استراتيجيات لغوية وفكرية هي أشبه بحقول مفخخة بألغام دلالية ينبغي تفكيكها.

من هنا تختلف النظرة إلى المؤلفين وأصحاب النصوص. فقد نتعامل معهم بوصفهم مراجع معرفية وأئمة فكر وعلم عندها نقرأ أعمالهم ونتعلم من كشوفاتهم ونحفظ أقوالهم، نقدرهم ونعجب بهم ونتماهى معهم، أو نعصمهم عن الخطأ ونقدسهم. ولكن يمكن النظر إليهم بمنظار آخر، أقصد بوصفهم يمارسون علينا سلطتهم المعرفية من خلال نصوصهم وآثارهم. ولكل سلطة حجبها ومخاتلتها وخداعها. عندها لا نثق بهم كل الثقة، بل نهتم بالكشف عما تمارسه خطاباتهم من آليات الحجب والطمس والتحوير.. وأعود لأقول مرة أخرى، نحن لا نثق بالنصوص كل الثقة، ليس لأنها تتصف بالضعف والركاكة أو لا تُحسِن استخدام الأدوات والمناهج التي تستخدمها، بل بالعكس: نحن لا نثق بها بسبب من قوتها بالذات، أي بقدر ما تقدم نفسها كسلطة معرفية أو كلامية، وبقدر ما تغدو أصلاً ثقافياً أو كتاباً من أمهات الكتب. ذلك أن الكلام القوي يمارس سلطته في الحجب والمنع والاستبعاد، ولأن نص الأصل يحجب الشيء الذي يجعل منه أصلاً، أي أسسه وبداهاته. وبتعبير آخر إن النصوص الأساسية تحجب أسسها وإلا لما عُدَّت أساسية. أو لنقل بأنها تحضنا باستمرار على قراءتها لاستكشاف ما يُؤسسها.

* هل هذا يصدق على جميع النصوص.

ـ يصدق على كل النصوص التي تحتمل التأويل، وبنوع خاص على النصوص الشعرية والنبوية والفلسفية.

* أراك بذلك تزعزع الثقة بأهل الفكر والأدب أي بالسلطات الفكرية والمراجع المعرفية، ولأقل بسلطة الكلام.

ـ بالضبط. هذا هو المطلوب: أن لا نثق ثقة مفرطة بالكلام لأنه مخاتل مخادع. وهذا ما يدركه الشاعر. من هنا محاولته التحرر من أسر الكلمات ولكن بالكلام نفسه وتلك هي مفارقته. أراني استشهد مرة أخرى بالشاعر محمد علي شمس الدين الذي يقول: «أحذركم

من كلامي. أقول لكم ظاهري غير سري». وأنا لا أقرأ هذا الكلام في ظاهره بل في باطنه، أي فيما لا يعلنه.

لا يعني ذلك أنني لا أعجب بالنصوص التي أقرأها. فالأمر ينطوي على مفارقة. ولهذا ينبغي أن لا ننظر إلى الأمور من زاوية واحدة. طبعاً نحن عندما نتعامل مع النص بوصفه سلطة معرفية تحجب وتمنع، فسننظر إليه بعين ناقدة ونسعى إلى التحرر منه. وفي هذه الحالة لن نثق به ثقة عمياء. بل سنحاول مساءلته عن بداهاته أو استنطاق مكنوناته أو فضح مستوراته. ولكن للمسألة وجهاً آخر. فنحن عندما نقرأ نصاً ينطوي على كشوفات مذهلة أو مكتوب بأسلوب أخّاذ. لا شك أننا سنعجب به ونقع تحت تأثيره. وفي هذه الحالة سنتعامل مع مؤلفه معاملة التلميذ أو المقلد أو المريد أو المحب. وأنا لست ضد ذلك. فهناك نصوص أتعامل معها تعاملاً نقدياً وأسعى إلى التحرر من سلطتها بتحليلها وتفكيكها. ولكن هناك نصوص أخرى أعجب بها أيما إعجاب، فأعشقها وأتماهى مع أصحابها. أن تعجب بشيء يأسرك ويستحوذ عليك فتلك متعة. هل هناك مثلاً أروع وأمتع من أن تقع تحت تأثير امرأة تفتنك وتمارس سلطانها عليك؟

* حسناً. لقد وصلت أخيراً إلى الحديث عن المرأة. وكنت قد رفضتَ البدء بها.

- لم أرفض بدايةً الحديث عن المرأة لسبب انطولوجي، أي لأن الحديث عن سواها هو أولى من الحديث عنها. بل رفضتُ لسبب منهجي، أي لكي يكون حديثي عنها، أنا بالذات، أكثر قبولاً لدى القارىء. وقد رأيت أن أبدأ بغيرها لكي انتهي بها. إذن كان تأخيري لها مجرد إجراء لا غير. فلا شيء يتقدّم على المرأة عند الرجل. فهي شطره الذي لا يفارقه وطيفُه الذي لا يغيب عنه إلا لكي يحضر بقوة. وهي أعظم ما يتمناه. وأنت تعلم أن الواحد منا عندما يرى المرأة الجميلة المشتهاة يشعر كما لو أنه آدم يخرج لتوه من الفردوس بشهوة بكر طازجة. وها أنت استدرجتني إلى الكلام عما كنتُ أحاول إرجاء الكلام عليه باستمرار.

*** كيف تفسر حضور المرأة في كتاباتك وأنت الذي تهتم في الأصل بقضايا الفلسفة والمعرفة؟**

- لقد شكل الحب محوراً من محاور الفلسفة، فمن المعلوم أن أفلاطون خصص بعض محاوراته للحديث عن الحب والجمال. ولكن هناك اعتقاد سرى بين المتعلمين مفاده أن الأفلاطونية نقيض الحسي والجسماني. وأنها تقوم على نفي الجانب الجنسي الايروسي. وهذا تفسير من بين التفسيرات التي أعطيت للأفلاطونية، لعله الأضعف والأكثر ابتعاداً عن

حقيقتها. فالحقيقة أن أفلاطون تحدث عن الحب من وجهة انطولوجية، أي بوصفه ممارسة تتوجه إلى الكائن عينه وكما هو في حقيقته بالذات. من هنا يرتبط عنده سؤال الحب الحقيقي بالسؤال عن ماهية الحقيقة، وتؤول حقيقة الحب إلى حب الحقيقة، كما بين ذلك ميشال فوكو في قراءته الجديدة للنص الأفلاطوني. ولا شك أن ههنا مفارقة أيضاً. فالحديث عن الحب كسلوك جنسي أو كتجربة عشقية، أعني إنشاء خطاب حوله، قد يتم على حسابه ويُمسي بديلاً عنه. وهذا شأن التفكير في الكائن. فإنه سيف ذو حدين: قد يدل على حضوره، ولكنه قد يؤدي إلى حجبه كما يحجب النحوُ اللغة أو المنطقُ الفكرَ. كذلك فالحديث عن حقيقة الحب أمسى في النهاية خطاباً في حب الحقيقة كما عند أفلاطون، أو عند رابعة العدوية، حيث حلّ الكلام محل الجسد والدال محل المدلول والرمز محل الواقع.

* أراك تتهرب من الموضوع. لقد حدثتني عن آراء أفلاطون وقراءة فوكو لنصوصه، بينما أنا أريد أن تحدثني عن نظرتك أنت إلى المرأة: ماذا تعني لك وكيف تتعامل معها وما موقفك منها..؟

- أوتظن أن حديثي عنها سيكون كلاماً بكراً غير مسبوق؟ فنحن مهما ادعينا الأصالة والجدّة والابتكار، فإننا نقرأ في النهاية في نصوص سوانا ونقوم بتأويل كلامهم وإعادة تفسيره، أو بتفكيكه وإعادة بنائه، أو بترميمه وتطعيمه. ولهذا السبب ينبغي أن لا نفرط في ثقتنا بالكلام، إذ الكلام...

* أرجوك لا تخرج عن الموضوع! المطلوب أن تحدثني عن المرأة لا أن تعود للحديث عن النص والكلام...

- هل تعتقد بأنني خرجتُ على الموضوع؟ سألتني أنت عن سبب حضور المرأة في كتاباتي، وتقصد بذلك كتابي «الحب والفناء»، وعن علاقة ذلك بميدان اختصاصي، فحاولت أن أشرح وجه الصلة بين تجربة الحب وبين الفلسفة بما هي بحث عن حقيقة الكائن. وفيما يعود إليّ أقول: قد يكون لاهتمامي بالكتابة عن المرأة والحب دوافع شخصية لا أدعي العلم بها، لأن الدوافع لا تصدر عن الذات الواعية المريدة، بل تتصل أيضاً بما يخفى على المرء وبما لا يعقله من أمر نفسه. بكلمة أنها تتصل بعالمه السري وجانبه الرمزي والحلمي. وإذا كانت المرأة هي سر بالنسبة إلى الرجل، فليس لأنها تنطوي بذاتها على أسرار، بل لأنها تشكل بالنسبة إلى الرجل حديثه السري الذي يقرأ فيه أسراره. والدليل على

ذلك أن أحدنا عندما يحب امرأةً ما لا يحبها دوماً لذاتها، بل لأنه يحب من خلالها شيئاً ضائعاً، زماناً ما أو مكاناً ما أو شخصاً ما. . من هنا فإن علاقة المرأة بالرجل لا تفسرها الحاجة البيولوجية وحدها، بل تفسرها أيضاً صبواته وأحلامه، هواجسه أو هواماته. إننا نحب المرأة التي تراودنا عن رغبة دفينة أو تلاًم لنا جرحاً أو تصيب منا هواماً. . .

* ألا تعطي تفسيراً سيكولوجياً لسر العلاقة بين المرأة والرجل؟

- لا. أنا أطمع دوماً بالمعالجة الانطولوجية. نعم إن علاقة المرأة بالرجل تفسرها مفهومات الحاجة والرغبة والهوام، ولكن تفسرها أيضاً بل أساساً مفاهيم كالشطر والشبيه والمختلف والضد. فهي شطرنا الذي انفصل عنا أو انفصلنا عنه. وهي شبيهنا الذي نألفه ونسكن إليه. وهي باختلافها عن الرجل تجذبه وتستهويه. وهي أيضاً مكافىء له أو ند أو ضد، إذا نظرنا إلى العلاقة بينهما كعلاقة قوة بقوة. من هنا تتراوح هذه العلاقة في حدها الأقصى بين الحب والعداوة. ولا شك أن الحب هو حدث يهز كيان المرء ويغيره. فأنت عندما تحب المرأة تشعر بأنك صرت إلى غاية بقائك وفي منتهى فنائك. وأنت عندما تجلس في حضرة من تحب تشعر بفيض الوجود، بما يعنيه الفيض ويؤول إليه من الازدهار والتألق أو من الإنشراح والاشراق. وأنا لا أعني بالإشراق معناه الغيبي بوصفه تعرض الكائن إلى نور كائن آخر لا يُعرف مصدره. وإنما أعني به انفجار المكبوت وكشف المحجوب. إنه بلوغ حالة يشعر معها المرء أنه يريد أن يخرج من جلده أو ينعتق من قيوده أو يطلع من أعماقه.

هل توافق على القول بأن المرأة أعمق سراً من الرجل؟

- يحضرني هنا قول لنيتشه: تُعتبر المرأة عميقة لأنه لا عمق عندها يمكن بلوغه. ومعنى هذا القول أن المسألة ليست مسألة سطح أو عمق فيما يتعلق بحقيقة المرأة. ولهذا فأنا إذ أتحدث عن سر هذا الكائن الجميل فإني لا ألجأ إلى الاستعارات المألوفة كالسهم أو البحر. . وإنما أوثر مقاربة الموضوع مقاربة مختلفة مستخدماً لذلك استعارة غير مألوفة، أي أداة مفهومية جديدة. فالمعرفة بالشيء هو أن تكشف نوعاً من الصلة بينه وبين شيء آخر لم تنكشف من قبل. وما دمنا نتحدث عن النص، بوسعنا أن نتعامل مع المرأة على هذا النحو، أي كنص يحتاج إلى أن نقرأ فيه لاستكشاف محجوبه. وبالفعل ألا يمكن التعامل مع العين التي تلحظك وتلحظها كما لو أنها نص تحسُن القراءة فيه بالاصغاء إلى صمته أو ملء فراغاته أو التسلل بين شقوقه أو امتلاك بعض مفاتيحه. وإذا صح ذلك فماذا تكشف لنا القراءة في

نص المرأة؟ بالطبع كل واحد يقرأ ما لا يقرأه سواه. ولهذا فإنني أرد السؤال لكي أسألك أنت بالذات، إذ أخالك أكثر اهتماماً وربما أكثر معرفة مني بهذا المضمار، كما يمكن أن أقرأ اسئلتك: فأنت تطلب مني تفسيراً لاهتمامي الزائد بالمرأة لكي تتستر على اهتمامك المفرط بها على ما تنطق به قصائدك. فما رأيك إذن يا صديقي؟ ماذا كشفت لك تجاربك في هذا الخصوص؟ كيف تقرأ في كتاب المرأة؟ وماذا تقرأ؟

* أوتظن أنك تحشرني؟

- لا وإنما الحوار تبادل.

* جوابي على طلبك إعادة الأمور إلى نصابها لكي أسألك بصيغة أخرى: ما الذي جعل علي حرب، هذا الباحث الجدّي بشخصيته ومباحثه وأسلوبه كما عُرف عنه، يهتم اهتماماً مفاجئاً بالكتابة عن المرأة والحب، فضلاً عن اهتمامه المفرط وحماسه الزائد عندما يدور الكلام على المرأة في مجالس الأصدقاء؟ أقصد ما الذي بدّلك هذا التبدل وأخرجك عن طورك؟

- ربما جديتي بالذات. وسأوضح رأيي بضرب مثل استمده من الرواية. لنأخذ شخصية أحمد عبد الجواد في ثلاثية نجيب محفوظ. فهو امرؤ محافظ يحيا حياته في منتهى الجدية والصرامة والوقار فيما خصّ علاقته بزوجته وأسرته، مع أنه يحيا خارج المنزل حياة لهو ومجون. معنى هذا أن المحافظة قد تكون مجرد وجه، أي حجاب يحجب به المرء تحلّله أو خلاعته. ولكن قد تكون المحافظة طوراً نحياه ثم ننقلب عليه. ولعل ذلك يصدق عليّ شخصياً. فأنا لفرط محافظتي وجديتي، انفجر مكبوتي وخرجت عن طوري بكشف محجوبي.

* أليس هناك حدثٌ ما زلزل كيانك وبدل أحوالك فجعلك تحب وتعشق من بعد جدب ورتابة؟ ما الذي أوحى إليك في أن تكتب؟

- المرأة ملهمة عموماً. وهي لا تلتهم الشعراء وحدهم على ما يزعم أهل الشعر ونقاده. بل تلهم أيضاً كل من يقع في مداها الأنثوي، ولو في حدود العلاقة العابرة، فكيف إذا تحولت هذه العلاقة إلى إلفة وقران أو إلى صداقة وود أو حب، عندها تغدو مثمرة أو موحية أو عاصفة.. وبالاجمال إن الكتابة عن المرأة تصدر عن معاناة أو إلهام. ولهذا قلتُ في كتابي «الحب والفناء»: إني أكتب عن المرأة بسببها ومن أجلها.

وأما الكتابة في موضوع الحب، فلها حيثياتها المختلفة وبقطع النظر عن دوافعي

الشخصية. فلقد اكتشفت وأنا أقرأ وأنقب في النصوص العربية الكلاسيكية، أن هناك فرقاً كبيراً بين نظرة العرب القدماء إلى الحب وبين نظرتنا له نحن اليوم. لقد تبين لي فعلاً أنهم كانوا أكثر منا انفتاحاً في نظرتهم إلى جسدهم وفي طريقة تحصيلهم لمتعهم وملذاتهم. والدليل على ذلك أنهم كانوا يسمون الأشياء التي نخجل من تسميتها الآن من أجزاء الجسم وأعضائه. وكانوا يتكلمون على العلاقات بين الجنسين بكلام نسكت نحن عنه إما بدافع الحياء أو الخوف. وبالاجمال فقد كانوا أكثر تنوراً وليبرالية في تعاملهم مع الجانب الجنساني. ومن مثالات ذلك أننا نجد إماماً من أئمة الفقه كابن حزم عندما يتحدث عن الحب لا يتخذه كموضوع للبحث النظري وحسب، بل يتحدث أيضاً عن مغامراته وتجاربه العشقية لتعزيز آرائه ودعمها. وهذا ما جعلني أكتب بحثاً عن الحب عند العرب سميته «خطاب الحب عند العرب».

* إلام ترد الفرق بيننا وبينهم في هذا الخصوص؟

- لنعد إلى الأصل، أعني إلى إرادة القوة. فقد كانوا هم أقوياء وفي ذروة إبداعهم وانتشارهم وتفوقهم. أما نحن فإننا ضعفاء، مقلدون، قاصرون. والضعيف يميل إلى المحافظة والانغلاق. أما القوي فإنه يتصف بالجرأة والإقدام والانفتاح.

* يُلاحظ أن أسلوبك في «الحب والفناء» يختلف عن أسلوبك في كتبك الأخرى

- هذا صحيح. فالموضوع يفرض نفسه عليك، أي يدفعك إلى تغيير أسلوبك وطريقتك في التعبير. وبالفعل فإني عندما كتبت عن رابعة العدوية أو عن وجوه العلاقة بين الرجل والمرأة، استخدمت اسلوباً مزجت فيه بين التأمل والوصف أو بين البرهنة والرواية أي بين البحث النظري والأسلوب الذوقي..

وبالإجمال تختلف ايقاعات الكتابة عندي باختلاف الموضوع والمقام والمنبر.. فأحياناً أكتب كتاباتي ببطء وبعد قهر النفس ومجالدتها وأكون مقتصداً في كلامي متحفظاً في عباراتي، وهي كتابات يشعر معها القارىء بشيء من الجلد وهو يتابعها. ولكني أجري أحياناً على السليقة وأكتب فيما أنا أتدفق وأفيض، فلا أبدل حرفاً مما كتبته. وهي على ما اعتقد كتابات يستحسنها القراء ولها جماليتها.

* متى تكتب وكيف؟

- أشعر أحياناً بأنني عاجز عن كتابة سطر واحد. ولكني تعتريني أحوال وفيوضات أتمنى عندها لو كان لي أكثر من يد لكي أكتب ما أرغب في كتابته.

وللكتابة عندي غير مصدر. فهناك القراءة وهي من أهم المصادر، لأن معظم كتاباتي هي اشتغال على النصوص. وقد اكتب على أثر حوار ساخن أو دافيء. وأشير بالحوار الساخن إلى الجدل الذي يدور بيني وبين الآخرين. وأما الحوار الدافيء فأعني به الحديث مع من تحبه وتطمئن إليه. وأنا أعترف هنا بنرجسيتي. فإني أشعر بأنني أشتعل حدساً أمام الأشخاص الذين يستمعون إليّ بود واهتمام ويقدرون فكري وكتاباتي. بالمقابل أشعر بالإحباط أمام الأشخاص الذين أقدر أنهم لا يقدرونني حق قدري. أما المصدر الأخير للكتابة فهو واقع نشهده أو نعاني منه يدفعنا إلى التفكير والتأمل، أي هو تأمل أحوال العالم وقراءة في الحوادث والمتغيرات.

*** أراك نسيت التصوف مع أن البعض يتذكرك عندما يذكر التصوف أو العكس، فما حقيقة الأمر؟**

- يسألني البعض عن التصوف وكأنني شيخ من مشايخ القوم أو قطب من أقطابهم. وللجواب على ذلك سأميز بين أمرين:

أولهما: التصوف كموقف من العالم يقوم على ممارسة الزهد أو كرؤية إلى الكون تقوم على وحدة الوجود. وثانيهما التصوف كقطاع من قطاعات الثقافة العربية الاسلامية له نظامه المعرفي الخاص وخطابه المميز. وانطلاقاً من هذا التمييز أقول: قد تكون الحياة المعاصرة محتاجةً إلى قدر من الزهد بالذات وإلى محاربة الإنسان لنزعته المركزية. وقد تكون للرؤية الصوفية اغراءاتها. وأنا اعتبر هذه الرؤية من أكثر الرؤى حداثة، إذ هي تربط الكل بالكل وترى أن الكل متوقف على الكل، وبذلك تردم الهوة بين الكائنات والذوات. وتقرب بين العقائد والمذاهب. وما أحوجنا نحن اليوم إلى رؤية من هذا القبيل حيث نجد أن الإنسان بجشعه على الانتاج والاستهلاك يكاد يدمر نفسه ويلوث الأرض..

ولكن، وبصرف النظر عن موقفي من السلوك الصوفي وعن تعاطفي مع الرؤية الصوفية، أقول ليس هذا هو المهم في تعاملي مع التصوف، وإنما المهم أنني اشتغل على النص الصوفي وأنقب فيه، محاولاً استنطاقه وقراءة ما لم يُقرأ فيه. فمن المعروف أن أكثر الدارسين تعاملوا مع هذا النص بوصفه نتاج اللاعقل، بل إن من الباحثين من ذهب، تسرعاً أو جهلاً أو تعصباً، إلى اعتبار الفكر الصوفي ممثلاً للعقل الخرافي والظلامي في الفكر العربي الإسلامي. أما أنا فقد قرأت التصوف قراءة مختلفة تمام الاختلاف، مستفيداً من الآفاق المعرفية المستحدثة، متسلحاً بمناهج نقدية معاصرة، موظفاً بشكل خاص ما توصلت

إليه الدراسات حول النصوص والخطابات من الكشوفات والحقائق. وبالفعل فقد تبيّن لي، بعد طول تمرس في قراءة النص الصوفي، أنه خطاب له معقوليته بل عقلانيته، أي هو نتاج العقل والمنطق. بل بدا لي أوسع من العقلانية التي اتّخذت معياراً لنقده ومحاكمته، واعني بها العقلانية الكلاسيكية الارسطوطاليسية أو العلمية، القائمة على منطق الهوية الدائري المغلق الوحيد الجانب. ليس هذا فحسب، بل إن اشتغالي علي النص الصوفي حملني على توسيع مفهومي للنص عموماً وتطويره على نحو جعلني أذهب إلى القول بأن النصوص تستوي من حيث عقلانيتها ولا عقلانيتها، إذ كلها تستخدم تقنيات عقلية كما تستخدم في الوقت نفسه آليات غير معقولة. نعم قد تقول: هذا قول معقول، وذاك قول غير معقول. ولكن لا معنى للتمييز بين نص معقول ونص غير معقول لأنه لا يستقيم نص من دون الربط بين العبارات والأحكام. ولا ربط من دون منطق. طبعاً هناك فرق بين منطق وآخر. ولعل هذا يحتاج إلى استقصاء أكثر ويحمل عليّ التفكير بافتتاح فرع معرفي جديد يمكن تسميته علم النص أو الخطاب.

*** سؤال أخير: بمناسبة انعقاد مؤتمر الكتاب العرب الذي دعا إليه اتحاد الكتاب اللبنانيين، ما هو تعليقك؟**

- اتحاد الكتاب يا صديقي هو مؤسسة اجتماعية أكثر مما هو مؤسسة ثقافية بالمعنى الحصري للكلمة. إنه في الحقيقة ليس سوى جمعية. وهو، ككل جمعية، له طابعه العصبوي، المذهبي أو الحزبي. صحيح أن هذه الجمعية تضم مثقفين، أدباء وفنانين وكتاباً أو صحافيين، إلا أنها تشكل في النهاية ظاهرة سوسيولوجية لا ثقافية، لأنه لا يمكن ان يتشكل من اجتماع المثقفين واتحادهم ثقافة، كما لا يمكن أن يشكل اجتماع جماعة العلماء أو العقلاء مجتمعاً عالماً أو عاقلاً. فالعلاقة بين مثقف ومثقف أو بين عالم وعالم هي علاقة تقوم على العصبية واللحمة وتخضع لمنطق القوة والسيطرة والقوة بما هي منتجة لسلطة تولد دوماً ما يضاد الحق ويفترس الحريات.

من هنا، أرى تعارضاً بين ما تقوم به اتحادات الكتاب من النشاطات وبين الأنشطة الثقافية المختلفة. وعلى كل فإن الاتحادات المذكورة قد نشأت وتكونت، حيث نشأت، ضد الثقافة والابداع الثقافي. ولا عجب في ذلك، فكل شيء يعمل بحسب طبيعته وخصوصيته. والاتحادات المذكورة بما هي مؤسسات أو جمعيات يمكن أن يفيد منها القائمون عليها أو المنتمون إليها فوائد مختلفة، سلطة أو جاهاً أو شهرة أو مكاسب أخرى.

أما الثقافة والمعرفة والكتابة فلهن شأن آخر. إنهن ينطلقن ويزدهرن خارج أطر الاتحادات وربما ضدها. فالمثقف أو الكاتب مهما انخرط في مجتمعه، ومهما أفاد من مؤسسات هذا المجتمع لا يمكن له أن ينتج فكراً أو يبدع أدباً وفناً إلا بوصفه فرداً، يصنع ذاته ويبدع فرادته. هذا هو واقع الحال في الغرب كما في الشرق، من تولستوي إلى سولجنستين ومن طه حسين إلى أدونيس.

* هل معنى ذلك أنه لا جدوى من تشكيل اتحادات الكتاب؟

ـ لا أقول ذلك. يمكن للاتحادات أن تلعب دوراً إيجابياً في المجال الثقافي بشرط أن تشكل ما أُسميه سياسة الثقافة لا أن تكون ثقافة للسياسة. أي أن تكون أداة أو مظهراً من مظاهر سلطة أهل الأدب والفن والفكر. هذه هي حقاً العلة من وجود الهيئات والتجمعات الثقافية: أن تعبر عن ارادة الكتاب والمثقفين، وأن تشكل سلطة ثقافية في مواجهة السلطة السياسية، أو أية سلطة أخرى، لا أن تكون مجرد سلطة تمارس سيطرتها على أهل الكتابة أنفسهم كما هو حاصل الآن. ولهذا فإن من أوجب مهام تلك الهيئات العمل على أن تكتسب السلطة الفكرية مشروعيتها وأن يعترف لها بدورها. وفيما يخص اتحاد الكتاب اللبنانيين، فمبرر وجوده أن لا يكون مؤسسة إيديولوجية ذات طابع حزبي أو طائفي، بل أن يكون مؤسسة مدنية مفتوحة على كل الاتجاهات والمذاهب والمشارب.

* بالمناسبة أيضاً. هل تعارض قبول إميل حبيبي جائزة الدولة العبرية؟

ـ لا. فأنا لا أدعو الكُتّاب عموماً إلى رفض الجوائز كما لا أدعوهم إلى قطع صلتهم بالمؤسسات السياسية والاجتماعية. فالكاتب يبدع كفرد، ولكنه ينتج بواسطة المجتمع ويكتب له.

وفيما يخص اميل حبيبي، فإني لا أضع نفسي مكانه لكي أُملي عليه ما ينبغي له أن يفعله. فهو أدرى مني بظرفه خاصة وأنه كان حتى الآن موضع ثقة شعبه ومثقفيه على الصعيد الوطني. ولا داعي للمزايدة عليه في هذا الخصوص.

* بعد هذه الجولة الواسعة مع الفكر والثقافة أنهي حواري مصغياً إليك، قل ما شئت وأنا استمع:

ـ أعود إلى ما افتتحت به أنت هذا الحوار، أي إلى سؤالك عن هويتي، لكي أطرحه

بصيغة أخرى: من أكون وما أكون؟ مجيباً على ذلك بالقول: أنا كائن لا يستغرقني اسم أو رمز أو فكرة. فحقيقتي تستعصي على الكشف والحد. وكينونتي هي أوسع وأغنى وأعظم مما أنا عليه. من هنا أشعر بالحاجة إلى الخروج من جلدي وإلى تصفية ذهني من الركام الفكري والعقائدي. ولا تعجب من قولي هذا. فالأفكار هي حجاب أحجب به ذاتي. والمقولات هي أضيق من أن تفصح عما أريد أن أكون. ولا تعجب أيضاً من استعمالي، وأنا الكائن العاقل، لعبارة «ما أكون» التي وردت في صيغة سؤالي عن كينونتي. فإن هذه العبارة التي جاءت عفو الخاطر والتي تنطوي على نقدي لمركزيتي البشرية، ربما تعبر عن رغبتي في الاقتراب من جميع الأشياء، وعن شوقي للالتحام بكل الذوات. فما أنا في النهاية سوى نِسَبي المختلفة التي لا تُحصى إلى سواي من الأشياء والذوات. وكل نسبة جديدة اكتشفها أو تجربة أعانيها تجدد شهيتي إلى الحياة وإلى المعرفة، وتجعلني أشعر باستحقاق الوجود ومتعة العيش.

للمؤلف

1- التأويل والحقيقة، دار التنوير، طبعة ثانية، 1995.
2- مداخلات، دار الحداثة، 1985.
3- الحب والفناء، دار المناهل، 1990.
4- لعبة المعنى، المركز الثقافي العربي، 1991،
5- نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، طبعة رابعة، 2005.
6- الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، ط 3 ، 2005.
7- أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة، 1994.
8- خطاب الهوية، سيرة فكرية، دار الكنوز الأدبية، 1996.
9- أوهام النخبة، أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، طبعة ثالثة، 2004.
10- الاستلاب والارتداد، المركز الثقافي العربي، 1997.
11- الفكر والحدث، دار الكنوز الأدبية، 1997.
12- الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، 1998.
13- حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، طبعة ثانية، 2004.
14- الأختام الأصولية والشعائر التقدمية، المركز الثقافي العربي، 2001.
15- أصنام النظرية وأطياف الحرية، المركز الثقافي العربي، 2001.
16- العالم ومأزقه، نحو عقل تداولي، المركز الثقافي العربي، 2002.
17- أزمنة الحداثة الفائقة، المركز الثقافي العربي، 2005.

نقد النص

تقوم استراتيجية النص على جملة من الألاعيب والاجراءات يمارس الخطاب من خلالها آلياته في الحجب والإقصاء أو في التبديل والنسخ. والنصوص سواءٌ في ذلك، وإن تفاوت نص عن آخر في القوة والشدة. وهنا مكمن السر في النص، أعني أنه يخفي استراتيجيته ولا يفضي بكل مدلولاته. ولهذا فأنا أذهب إلى أن قوة كل نص هي في حجبه ومخاتلته لا في إفصاحه وبيانه، في اشتباهه والتباسه لا في أحكامه او إحكامه، في تباينه واختلافه لا في وحدته وتجانسه. من هنا يقوم التعامل مع النص على كشف المحجوب، أي على كشف الأوراق المستورة أو المستندات السرية. فما يحجبه القول ويشكل في الوقت نفسه شرط إمكانه أو بداهته المحتجبة، هو الذي يجعل القراءة الكاشفة ممكنة. وكلما ازداد الحجب ازداد إمكان الكشف وتنوعت احتمالات القراءة.

المركز الثقافي العربي
ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان
ص.ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب